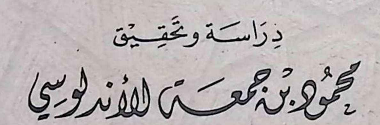


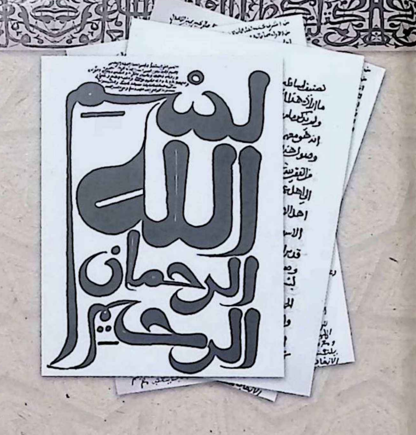

# كتاب التحف المخزونة

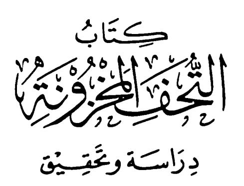
لأبي الربيع سليمان بن يخلف الوسلاتي المزاتي النفطي القابسي

(ت: ٤٧١هـ/ ١٠٧٩م)

دراسة وتحقيق




كتاب
التحف المخزونة
دراسة وتحقيق

الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م



توزيـع:
مكتبة خزائن الآثار
سلطنة عُمان ـ بركاء
نقال: ٠٠٩٦٨٩٨١٧٧٧٨٩ ـ ٠٠٩٦٨٩٦٦٠٢٣١٩

الراعي الإعلامي:
موقع بصيرة الإلكتروني
موسوعة إلكترونية في العلوم الإسلامية
لسماحة الشيخ العلّامة أحمد بن حمد الخليلي
المفتي العام لسلطنة عُمان
للتواصل: www.baseera.net – info@baseera.net

# كِتَابُ



في إجماع الأصول الشّــرعيّة ومعانيها بابًا بابًا ممّا يحتاج إليه ولا يستغنى عنه بصحّة قوله وعذوبة مقاله وتقريض بيانه وانحصار قوله ومعانيه بفوائد مجملة واضحة التّبيان مشرقة لها فصول وبيان ومعان


لِأَبِي الرَّبِيعِ سُلَيْمَانَ بْنِ يَخْلَفَ الوِسْلَاتِي المَزَاتِي النَّفْطِيِّ القَابِسِيِّ

(ت: ٤٧١هـ/ ١٠٧٩م)

دِرَاسَة وتَحْقِيق

محمود بن جمعة الأندلوسي



# الإهـــداء

أهدي هذا الجهد المتواضع وباكورة أعمالي إلى:

- والدي العزيز جمعة الأندلوسي الذي أكنّ له كل التوقير
- زوجتي الوفية المصابرة زهرة بنت يوسف الشماخي
- أبنائي البررة: سامي وإلياس وعبد الرحمـــن
- المشايخ بجربة (تونس) وميزاب (الجزائر) ومسقط (عمان)
- طلبة العلم بمعهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد بروي
- زملائي المدرسين الجربيين بسلطنة عمان الحبيبة

# شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشــكر وعظيم الامتنان ووافر التقدير إلى من كان لــه فضل في ظهــور هذا العمل ســواء بالإشــراف والتوجيــه والمتابعــة، أو بتوفيــر المخطوطــات والمراجع: الدكتور فرحات الجعبيري.

وأعتــرف بالجميل لكل من ســاعد وشــدّ الأزر ونصح وراجع من زملائي الأوفياء.

# تصدير

الحمـــد لله المتفضّل بالنعم أرســـل محمّـــدا ﷺ ليعلّم الأمـــم، العقيدة والشريعة والقيم، فبلّغ الجملة وتفســـيرها وعلّم وبلّغ الأمانة وأتمّ، جازاه الله بأفضل ما جازى نبيًا عن أمته.

أحسســـت بســـعادة غامرة وأنا أشـــرف بتقديم كتاب (التحف المخزونة والجواهر المصونة) لأبي الربيع ســـليمان بن يخلف المزاتي، بتحقيق أخي المرحوم محمود الأندلوسي، واســـتمتعت بالدرر الّتي كشف عنها من خلال مســـائل العقيدة المتقنة العرض. وكان الأســـتاذ محمود ســـبّاقًا لإبراز تراث الســـلف، فنفض الغبار عن هذا المخطـــوط القيّم، وأثرى بدراســـته المعمّقة المكتبة الإباضية وأروى المتعطّشـــين إلى المعرفة. قدر الله أن ينتقل الأستاذ محمود إلى الرفيق الأعلى قبل أن يناقش رســـالته فعســـى أن يتوّجه المولى بتاج العالم العامل. هذه الرسالة محاولة رائدة من ابن جربة البار لتحقيق كنز مدفون من تراثنـــا الذي تزخر به مكتبـــات الجزيرة، وينتظـــر همم الباحثين لمواصلة الـــدرب في الدراســـة والتحقيق وحســـن العـــرض. وترجع أهمية (التحف المخزونة) إلى ما يمثّله الكتاب من تبلور ونضج في عرض مســـائل العقيدة وشـــمول وتكملة لما ســـبقه من جهـــود العلماء. ولـم يـــأل المرحوم

محمود جهدًا في دراســته للمؤلف وعصره، وتحقيقه لمسائل الولاية والبراءة والجملة وتفسيرها ونظرية المعرفة وغيرها من الموضوعات، نفع الله بجهده.

وقد اعتمــد المحقق الباحث علــى مصادر كثيــرة ومتنوعة وخلص إلى نتائج مفيدة تنفع المبتدئ والمتخصّص. لا أطيل على القارئ وأدعه يتفحص التحف ويكتشف اللآلي التي رصّع بها المحقّق سفره وليكن الباحث رحمه الله قدوة للجيل الغيور على العقيدة وتراث الأمّة .

**رفيق دربه أحمد مصلح**

# مقدمة سماحة الشيخ



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله أهل الحمد والمجد والجود والفضل، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي سعد بوجوده الوجود، وأشرق بطلعته الكون وانشرحت بدعوته الصدور، وعلى آله وصحبه الذين كانوا مطالع رشد وخزائن علم ومصابيح هداية، وعلى من تبعهم بإحسان.

**أما بعد..**

فإن علم أصول الدين من أجل العلوم وأشرفها وأجمعها لخير الدنيا والآخرة، لأنها تصل المخلوق بخالقه، وتعرِّفه بمبدئه ومصيره وتبصره برسالته في الوجود وتكاليفه في الحياة، لذلك تبارت الهمم وتنافست القرائح في بحثها بين إيجاز وإطناب، وكان لعلمائنا رحمهم الله القدح المعلى سلفا وخلفا في تجلية أسرارها وكشف خباياها بإيضاح براهينها وحججها وتأصيل قواعدها وتقييد شواردها.

وإن ممن سبح بأشقره المجلي في هذا الميدان الإمام الأصولي الفقيه أبا الربيع سليمان بن يخلف المزاتي رَحِمَهُ ٱللَّهُ المتوفى في القرن الخامس

الهجري، ومما جادت به قريحته في هذا الفن الشريف كتابه القيم «**التحف المخزونة**» الذي تحركت همة فقيد العلم والفضل أخينا العزيز الشيخ محمود بن جمعة الأندلوسي رَحِمَهُ اللَّهُ لنفض غبار الزمن عنه وإخراجه من زوايا الإهمال وإعطائه من العناية ما يستحقه ليتجلى في حلة قشيبة وصورة مشرقة وجمال آخذ بمجامع الألباب، فأولاه ما هو جدير به من التحقيق والدراسة حتى خرج بهذه الصورة الزاهية.

فإلى طلبة العلم الشريف نبعا فياضا بالعلم تجري جداوله رقراقة صافية من كل ما يشوب الينابيع ويكدر الموارد، وللمؤلف العلامة والمحقق الماهر دعاؤنا بالرحمة وحسن الجزاء وللناشر دعاؤنا بالتوفيق والمثوبة الحسنة.

**والله من وراء القصد**

**أحمد بن حمد الخليلي**

مسقط ٩/ذي القعدة ١٤٣٦هـ

# مقدِّمة الباحث

## عصر المؤلِّف

**تمهيد:**

إنَّ من شأن الدَّارس لكتب التُّراث الإنساني أن يُعَرِّفَ بالمؤلِّف، ويضعه في إطاره التّاريخي؛ لتكون الدِّراسة أكثر شمولًا ووضوحًا وواقعيَّةً. ولقد سبقت الإشارة في مقدِّمة هذا الكتاب أنه من مشاهير علماء الإباضيَّة المغاربة في القرن الخامس للهجرة.

وقبل التَّعريف به وبشخصيَّته العلميّة نشير إلى جانبٍ من أحوال عصره على المستويين العام والخاصِّ. فما هي الدَّولة التي عاصرها أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف ـ صاحب هذا الكتاب ـ، وما هي الظُّروف السِّياسيَّة والثَّقافية التي عرفتها الدَّولة؟ وما هي الأوضاع الأمنية والاجتماعية للإباضية في هذا القرن؟ وما مدى تأثير ذلك كلِّه في حياة المؤلِّف وفي حركته العلمية؟.

## ١) الحياة السياسيّة في هذا العصر

إنَّ الدَّولة الصَّنهاجيّة هي التي حكمت البلاد التونسية خلال الفترة التي تعنينا في هذه الدّراسة؛ ذلك أنَّ المعزَّ لدين الله الفاطمي لمَّا رحل إلى القاهرة سنة ٣٦٢هـ عيَّنَ بلكين بن زيري[١] (٣٦٢ ـ ٣٧٣هـ) أميرًا على إفريقية والمغرب عدا صقليَّة وطرابلس[٢]، وبلكين هذا لم يتجاوز في الواقع منزلة أول تابع للفاطميين[٣].

وبعد وفاته ولي الحكم ابنه المنصور (٣٧٣ ـ ٣٨٦هـ)، ثُمَّ ابنه باديس (٣٨٦ ـ ٤٠٦هـ) الأخير ثارت قبيلة زناتة[٤]، فسيَّرَ إليها جيشًا كثيفًا بقيادة عمِّه حمَّاد، ولمَّا انتصر حمَّاد بنى لنفسه قلعة اتَّخذها مقرًّا لمُلْكه، وعندئذٍ ثارت ثائرة باديس، وأعلن الحرب بينه وبين عمِّه، وقد انتهت هذه الحرب بموت باديس، وانقسام الدَّولة الصَّنهاجيَّة إلى إمارة شرقيَّة: وعاصمتها القيروان، وغربية: وقاعدتها قلعة بني حمَّاد. ولمَّا توفي باديس خلفه ابنه المعز (٤٠٦ ـ ٤٥٣هـ)، ومن بعده تميم (٤٥٣ ـ ٥٠١هـ)، ثُمَّ علي بن تميم

---

(١) وقد سمَّاه: يوسف بَدَلَ بلكين، وكنَّاه: أبا الفتوح، ولقَّبه: سيف الدّولة، ووصله بالأكسية الفاخرة، وأوصاه بثلاث: ألّا يرفع السَّيف عن البربر، ولا يرفع الجباية عن أهل البادية، ولا يولي أحدًا من أهل بيته. انظر ابن خلدون: التّاريخ، مجلّد ٦. وانظر ابن أبي دينار: المؤنس: ٧٥.

(٢) كانت صقليّة لبني أبي الحسين الكلبي، وطرابلس لعبد الله بن يخلف الكاتمي. انظر ابن خلدون: نفس الكتاب والصفحة.

(٣) انظر جوليان: تاريخ إفريقيا الشّماليّة: ٨٩.

(٤) يذهب أغلب المؤرِّخين إلى أنَّ اسم هذه القبيلة مأخوذ من اسم جانا أو شانا، الجدُّ الأوَّل لها، أو الرَّئيس الأوَّل لها، وقد كان لهذه القبيلة حضور هامٌ في تاريخ المغرب العربي في العهد الإسلامي، وأكثر الزّناتيين يسكنون بالمغرب الأوسط، ولها فروع وبطون كثيرة. انظر محمّد بن عميرة: دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، ط الجزائر ١٩٨٤م.

(٥٠١ ـ ٥١٥هـ)، وأخيرًا الحسين بن علي (٥١٥ ـ ٥٤٣هـ)، وبذلك انقرضت دولة صنهاجة.

والملاحظ أنَّ هذه الدّولة عاشت عصرين: أولهما عصر ذهبي عرف بازدهار الحضارة في مختلف نواحي الحياة، وأحرزت فيه الدَّولة على سمعة طيبة، فقد تهاطلت الهدايا على المعزْ من قبل الفاطميين والأمراء الأجانب، وقد امتدَّت هذه الفترة إلى سنة ٤٣٥هـ.

أما العصر الثاني فقد عرفت فيه الدَّولة اضطرابات وقلاقل وحروبًا وفتنًا أورثت نتائج سلبية على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. وهذه الفترة هي التي تهمنا بصفة خاصة في هذا البحث؛ وذلك لمعاصرة أبي الربيع سليمان بن يخلف لها[1]، ومعايشته لكثير من أحداثها، وقد كان لها الأثر البالغ في عرقلة مسيرة نشاطه العلمي، بالإضافة إلى العوامل الداخلية، والظروف التي مرَّ بها الإباضيَّة وقتئذٍ.

وإذا كانت البلاد لم تهنأ بالاستقرار السياسي خلال هذا العهد ـ خاصة زمن المعز وابنه تميم ـ فما هو السبب الرئيسي لهذا التوتر؟.

وللجواب على هذا السؤال لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ المذهب الرَّسميّ كان وقتئذٍ المذهب الشيعي، فقد حرص العبيديون تمام الحرص على نشره في إفريقية طيلة استيلائهم عليها، غير أنَّ أهل القيروان (المالكية) ثاروا على الشيعة زمن المعز (وذلك سنة ٤٣٩هـ) فقتَّلوهم شرَّ تقتيل، والذي شجَّعهم على ذلك تأييد المعز لهم تأييدًا مطلقًا، بل إنَّه تجاوز حدَّ النصرة إلى إعلان خلع طاعة الفاطميين، وحمل الناس على اتِّباع المذهب

(١) ذلك أنَّ المؤلِّف قد وُلد في بداية هذا القرن (القرن الخامس) كما سنثبته فيما يلي من هذا البحث (انظر صفحة ١٧)، وبذلك تكون الفترة المذكورة في المرحلة الهامّة من حياته، وهي مرحلة القوة والنشاط والعطاء.



امه.. يـ . و ندعاء للعبّاسيين (في الخطب) والحكم بأحكامهم وضرب سكة باسم خليفتهم ممّا جعل الأخير يعترف له باستقلال البلاد وسيادة الدولة الصنهاجيّة عليها. لكن الأمر لم يستقرّ له ذلك أنّ الخليفة الفاطمي بالقاهرة أراد أن ينتقم لنفسه من الصّنهاجيّين فأرسل أعراب بني هلال[2] إلى إفريقية فهجموا على القيروان وخرّبوها ممّا ألجأ المعزّ إلى الفرار إلى مدينة المهديّة وبذلك ضعف ملكه وساءت حاله واشتدّت الأزمات عليه[3] ولمّا أحسّ بالانهيار تنازل عن الملك لابنه تميم الذي انحصرت دولته في المناطق السّاحليّة[4] وقد ازدادت الدّولة في عهده ضعفًا[5] إلى أن سقطت فصارت مقسومة بين النّورمان في السّواحل وأمراء الطّوائف في الدّاخل. وإذا كانت البلاد قد عاشت هذين العصرين المختلفين فما هي آثار ذلك في الحياة المادّيّة والفكريّة عمومًا؟ وما علاقة ذلك بحياة المؤلّف وبيئته؟.

---

(١) يقول ابن أبي دينار في كتاب المؤنس ص٨٢: «وكانت بإفريقية مذاهب الصُفريّة والشيعة والإباضية والمعتزلة، ومن مذاهب أهل السُنّة الحنفية والمالكية فلم يبق في أيّامه إلا مذهب الإمام مالك».

(٢) وهم قبائل بدويّة استقرّوا بالصّعيد وعرفوا بأعراب الصّعيد كانوا يعيشون على النّهب والإغارة ويقطعون الطّريق على قوافل الحجّاج إلى مكّة وقد اشتركوا في فتنة القرامطة ضدّ الدّولة العبّاسيّة. انظر ألفرد بيل: «الفرق الإسلاميّة في الشّمال الإفريقي» ٢١١.

(٣) يقول ابن أبي دينار في كتاب المؤنس ص٨٣ ـ ٨٥: «وفي أيّام المعزّ خرج غالب البلاد عن طاعته وكثرت عليه المخالفون وخالفت سوسة وقفصة وباجة وخرج جلّ البلاد الغربية... وكان من الكرم إلى جانب عظيم... إلّا أنّ أيّامه كثرت فيها الفتن...».

(٤) وذلك من سوسة إلى قابس أمّا الداخل كتونس والقيروان والجريد فقد كان بيد أمراء صغار من الأعراب وغيرهم أعلنوا الاستقلال لضعف الدّولة. انظر حسن حسني عبد الوهّاب: المنتخبات: ٩٣

(٥) فقد كثرت القلاقل وهاجم النّصارى المهديّة ونهبوها (وذلك سنة ٤٨٠هـ) واستولى النّورمان على صقليّة (وذلك سنة ٤٨٤هـ). انظر أحمد بن عامر: تونس عبر التّاريخ: ١٥٠ ـ ١٦٣.

## ٢) الظروف المادية والثقافية في هذا العصر

أما العصر الأول ـ وهو المعروف بعصر الازدهار ـ فقد شهدت فيه الفلاحة والصناعة والتجارة نموًّا ملحوظًا[1] وتطوّرت البلاد من النّاحية العمرانية تطوّرًا لم يشهد له مثيل[2].

وقد أثّر هذا الازدهار المادي في الحياة الفكرية، فكثر الأدباء والشُّعراء (ابن أبي زيد القيرواني، وابن عبدون الورّاق، وابن رشيق، وتميم ابن المعز، وإبراهيم وعليّ الحصريان) كما ارتقى الطّبّ وانتشر التّعليم بين العامّة والخاصة، وصار جامع عقبة كُليَّة كبرى يَفِدُ إليها الطلبة من مختلف الأنحاء. يقول حسن حسني عبد الوهَّاب: «فازدهى سوق الأدب، وظهرت عندئذٍ حركة فكريَّة لم تَرَ إفريقية مثلها قبل ولا بعد»[3].

ولقد عاش الإباضيَّة كغيرهم من النَّاس في إطار هذا النَّشاط الفكري العام، فانتظمت حلقاتهم العلميَّة، ورحل الكثير من طلبتهم إلى القيروان لتعلُّم النَّحو وقواعد اللُّغة العربية، وخير مثال على ذلك؛ سفر أبي عبد الله محمَّد بن بكر الفرسطَّائي إلى القيروان لغرضين، أحدهما التَّعمُّق في الدّراسات اللُّغويَّة، وثانيهما: علاج العينين[4].

---

(١) ففي ميدان الفلاحة تضخَّم إنتاج الحبوب إلى حدّ أنّ باجة صارت تحتاج إلى ألفٍ من الإبل كُلّ يوم لحمل الحبوب. (انظر جوليان: تاريخ إفريقيا الشّماليّة: ٩٢).
وفي ميدان الصناعة عُرِفت الزّرابي الفاخرة، والمنسوجات الصُّوفيّة والحريريّة، وأواني الزجاج. وفي قطاع التجارة صار دخل الدّولة من المكوس ٤٠٠ ألف دينار. (انظر: حسن حسني عبد الوهّاب: خلاصة تاريخ تونس: ٩٤ ـ ٩٥).

(٢) لقد شُيّدت الحصون والقلاع والأسوار والمدن (كمدينتي الجزائر ومليانه) والمتنزهات ومُدّت الطُّرقات في مختلف الجهات. انظر ن. م. السّابق ص٩٥.

(٣) حسن حسني عبد الوهَّاب: خلاصة تاريخ تونس: ٩٥.

(٤) انظر الوسياني: السير: ٥٠

أما العصر الثاني فقد تأثَّرت فيه الحياة الاقتصاديَّة بالظُّروف السياسية التي مرت بها من اضطرابات وقلاقل ـ سبقت الإشـارة إليها ـ ممَّا أدَّى إلى ركود نسبيٍّ في الحياة الثقافية، وكان من الممكن أن يستمرَّ هذا الازدهار الفكري في نموِّه فتشهد البلاد حركة علميّة أوسع نطاقًا لولا هذه التَّقلُّبات السياسية.

### ٣ ـ وضع الإباضيَّة في هذا العصر

إذا ركَّزنا البحث على الإباضيَّة وحركتهم العلميَّة في ذلك العصر بفترتيه؛ فإنَّنا نلاحظ تأثُّرًا واضحًا للإباضيَّة بهذه التوتُّرات السياسية[١]، فضلًا عن الأوضاع الدَّاخليَّة الخاصَّة.

#### أ ـ التَّأثيرات الخارجية:

لقد سبقت الإشـارة إلى أنَّ الخليفة الفاطمي أرسل أعراب بني هلال إلى إفريقية للانتقام من الصنهاجيين، وفعلًا عاثوا في الأرض فسادًا فروَّعوا الأهالي، وهتكوا الأعراض، وسلبوا الأموال. وكان الإباضيَّة ممَّن تأثَّر بهذا الهجوم، فعاشوا فترات من الخوف والرُّعب، من ذلك: أنَّ أبا الرَّبيع سليمان بن يخلف وتلاميذه لمَّا كانوا بتمولست[٢] لحقهم خوفٌ شديدٌ، واعتداءاتٍ متكرِّرةٍ من قبل هؤلاء الأعراب إلى حد أنَّ أبا القاسم بن زكرياء لمَّا بلغه الخبر أمر بتفرقتهم[٣]، ولا يخفى ما لذلك من أثر سلبي في نموِّ حركتهم العلميـة وإنتاجهم الفكري. كما أنَّ غارة الهلاليين على

---

(١) أمّا العصر الأوّل فلاحظنا أثره الإيجابي في حركتهم العلميّة، وأمّا العصر الثّاني فقد بيّنا آثاره السّلبية خلال تحليلنا لعنصر التّأثيرات الخارجية.

(٢) تقع هذه القرية تحت جبل دمر وسط بلاد تسكنها الوهبية من زنزقة ولماية ومزاته. انظر: محمّد حسن في دراسة تعريف الكاتب سير الشّمّاخي ص٥٣١/٥٣٢.

(٣) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب: ١٩٣/١.

جزيرة جربة (سنة ٤٥٩هـ) مشهورة في كتب السيرة، فقد روى الوسياني[١] مثلًا أنَّ أعراب بني هلال دخلوا الجزيرة، وغصبوا البنات، وحاولوا الوقوع بهنَّ لولا حفظ الله ورعايته لعباده المتقين[٢]، وبالإضافة إلى هجمات الهلاليين وقطعهم الطريق على الإباضيَّة أثناء رحلاتهم وتنقُّلاتهم بالإضافة إلى ذلك؛ فإنَّ الإباضيَّة لم يسلموا أيضًا من غزو الصنهاجيين، وعلى سبيل المثال: نذكر محاصرتهم لقلعة بني درجين عام ٤٤٠هـ، وتخريبها، وقتل أهاليها، واستباحة نسائهم[٣]، كما أنَّ هجوم عسكر المعز على جزيرة جربة (سنة ٤٣١هـ)، وتقتيل مشاهير العلماء[٤] كان له الأثر العميق في نفوس الإباضيَّة ذلك أنَّ مثل هذا الحدث يُعدُّ كارثة عظمى تترتَّب عليها آثار سلبية، خاصَّة في الميدان العلمي. بل حتَّى النَّصارى كان لهم نصيب في الهجوم على جزيرة جربة، ذلك أنَّ أمير صقليَّة بعث إليها سنة ٤٥٣هـ أسطولًا عظيمًا فاحتلَّت البلاد، وقتلت الأنفس البشريَّة، وغنمت الأموال، وسبي النساء والأطفال، وفرضت الجزية على من بقي من أهلها[٥]، هذا بالإضافة إلى الصراع المذهبي الذي يحتدُّ من حينٍ لآخر، فيتجاوز حدَّ النِّقاش والجدل إلى القتال الفعلي، كما حدث في منطقة ورجلان بين الأشعرية والإباضيَّة وذلك سنة ٤٣٢هـ[٦].

---

(١) أبو الرَّبيع سليمان بن عبد السَّلام بن حسَّان بن عبد الله الوسياني، أحد كبار مؤرِّخي الإباضيَّة، من علماء الطَّبقة الثَّانية عشر (٥٥٠ ـ ٦٠٠هـ). عُمدة الدَّرجيني في طبقاته، له تأليف في السير، وصفه الشَّمَّاخي بأنَّه حَسَنٌ. انظر الدَّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٥١٢/٢، وانظر الشَّمَّاخي: السير ١١٣/٢.

(٢) انظر الوسياني: السير ٤٨.

(٣) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب: ٤٠٧/٢.

(٤) انظر الوسياني: السير ٣١، وانظر أمثلة أخرى ن م ص٤٨، ١٢٨، ١٥٦.

(٥) انظر ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون مج ٥ ص٤٢٨، ٤٢٩.

(٦) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٧٢/٢، ٤٧٣ وانظر مثلًا آخر في نفس المصدر ٤٨٢/٢.

فالمتأمّل في هذه الأوضاع يرى أنَّ الإباضيَّة عاشوا وقتئذٍ ظروفًا سياسيّة سيّئة فهذه فتن مذهبية وتلك هجومات من قبل الصّنهاجيين أو الهلاليين وتلك غزوات من قبل الطّامعين من غير المسلمين ولا ريب أنَّ مثل هذه الظّروف لا بدّ أن تكون لها انعكاسات سلبية على نشاط الإباضيَّة من النّاحية الثّقافيّة وبالفعل فقد أنتج ذلك الاضطراب توقّف الحلقات وتفرّق الطّلبة الدّارسين عن أخذ العلم وحسن الاستفادة من أساتذتهم بل قد يضطرّ جميعهم إلى التّخلّي عن العلم والتّفرّغ للقتال ومقاومة الأعداء.

### ب ـ التّأثيرات الدّاخليّة

إنّ المتتبّع للأحوال السّياسيّة التي مرّ بها الإباضيَّة قبل هذا العصر (أي قبل القرن الخامس للهجرة) يرى أنّها جدّ عسيرة ذلك أنّهم شاركوا (في القرنين الثّالث والرّابع) في ثورتين عارمتين[1] استنزفتا جميع القوى وسحقتا عددا وافرا من العلماء ممّا جعل الإباضيَّة يحسّون بالضّعف والعجز عن الاشتغال بشؤون السّياسة والتّفكير في الحكم والثّورة على الأعداء حينئذٍ غيّروا مسار حياتهم واهتمّوا بتكوين أنفسهم تكوينًا اجتماعيًا وعلميًا في إطار نظام العزّابة الذي أسّسه أبو عبد الله محمّد بن بكر فأقاموا حلقات العلم في مختلف الفنون[2] وعملوا على تنظيمها تنظيمًا دقيقًا وقد أنتجت

---

(١) وهما معركتا مانو وباغاي أمّا وقعة مانو فقد كانت أيّام المتوكّل ببغداد ذلك أنّه أرسل عسكرًا إلى المغرب فتوجّه إلى تاهرت ولمّا قرب من طرابلس سمعت نفوسة فاجتمعوا وقرّروا صدّه عنها فاقتتل الفريقان وانتهت بهزيمة الإباضيّة حيث قتل منهم اثنا عشر ألفًا منهم أربعمائة عالم (انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٨٧/١ ـ ٩١) وأمّا وقعة باغاي فقد كانت لثأر أبي القاسم يزيد بن مخلّد (القائد الإباضي الثّائر) الذي قتله المعزّ لدين الله الفاطمي وكان من قوّاد هذه المعركة أبو خزر وأبو نوح غير أنّها انتهت بهزيمة الإباضيّة وقتل الكثير منهم. انظر ن م: ١٢٨/١ ـ ١٣١.

(٢) منها حلقة أصول الدّين وحلقة الفِقه في جزيرة جربة زمن المؤلّف وسنتحدّث عنهما فيما يلي من هذا البحث.

هذه الحلقات علماء كان لهم الأثر البالغ في ازدهار الإنتاج الفكري الإباضي في العصور اللّاحقة[١].

ولئن كانت الهزيمة التي مني بها الإباضيَّة في الثَّورتين المذكورتين نكسة وكارثة سياسيَّة، فإنَّها لم تنتج جمودا فكريًّا وعلميًّا، بل على العكس من ذلك دفعت همم العلماء إلى التّفرُّغ للعلم والدراسة، وتنظيم الحياة الاجتماعيَّة تنظيمًا داخليًّا يضمن المحافظة على الكيان الإباضي[٢]، ولولا الاضطراب، وعدم الاستقرار الأمني، والفتن المتنوّعة التي تعرَّض لها الإباضيَّة والتي عرقلت سير حركتهم العلميَّة لكان عطاء العلماء أوفر، وإنتاجهم أعظم، ونشاطهم أوسع، ورغم كلّ ذلك فإنَّ حلقات الدّرس ظلَّت مستمرَّة[٣] ومثمرة، ومعبرة عن التفاني في طلب العلم وخدمته.

**وفي خضمِّ هذه الأحداث، استطاع أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف ـ وهو واحد من أبرز علماء الإباضيّة ـ أن يمارس نشاطه العلمي أخذًا وعطاءً رغم كُلِّ العقبات والعراقيل، وبذلك احتلَّ المرتبة المرموقة بين علماء مذهبه، بل صار علمًا من أعلامه، خاصَّة في علم الكلام، كما**

---

(١) أمثال: أبي الرَّبيع، وأبي محمَّد ويسلان، ومن بعدهما: تبغورين بن عيسى الملشوطي، وأحمد بن أبي بكر الفرسطَّائي، وأبو عمَّار عبد الكافي، وأبو يعقوب الوارجلاني، وغيرهم من أقطاب العلم.

(٢) ونعني به نظام العزّابة الذي أنشأه أبو عبد الله محمَّد بن بكر الفرسطَّائي في أوائل القرن الخامس، وقد ألَّف فرحات الجعبيري رسالة تفصيلية في هذا الموضوع بعنوان: «نظام العزَّابة عند الإباضيَّة الوهبية».

(٣) نعم قد تتوقَّف أحيانًا؛ وذلك عند تأزُّم الأوضاع، لكنَّها سرعان ما تستأنف نشاطها، بل قد يتحيَّل على هذه الظُّروف فتنقل الحلقات إلى الغيران، وإذا كان الغار لا يتَّسع لجميع الطلبة؛ فإنَّ مدرّسهم يقسمهم إلى حلقتين في غارين مختلفين يتنقَّل بينهما، كما حدث لأبي الرَّبيع سليمان بن يخلف وطلبته.

سـنبيّنه في الفقرات اللّاحقة لكن قبل الانتقال إلى بيـان منزلته العلميّة يجدر التّعريف به مولدًا ونسـبًا ونشـأة وتعلّمًا وما إلى ذلك ممّا يتّصل بتفاصيل حياته في حدود ما جادت به كتب التّاريخ والسّير من معلومات في هذا الموضوع.

# حياة أبي الرَّبيع سليمان بن يخلف



## ١) اسمه ونسبه

هو أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف الوسلاتي المزاتي من ناحية تمولست. يقول الدّرجيني متحدّثًا عن إحدى رحلات أبي عبد الله محمّد بن بكر: «وقرب تمولست اِلْتقوا (أي: عبد الله وتلاميذه) بالفقيه أبي الرَّبيع سليمان بن يخلف، ومحمَّد بن عيسى الهواري[١] قادمين من البادية في موضع يقال له: «أضريكم»[٢]، ولهما به أهل وأنعام...»[٣].

وممَّا يدلُّ أيضًا على أنَّه أصيل منطقة تمولست ما ذكره أبو زكرياء في سيره عند حديثه عن مبدإ تأسيس الحلقة «فمرُّوا بتمولست، وليس فيها من أهل الدَّعوة إلَّا يصليتن ـ عَمُّ أبي الرَّبيع والنساء والأطفال...»[٤].

وقبيلة مزاتة فرع من لواتة البربريّة[٥]، وقد عُرِفَ أهلُها بالثَّورة والجهاد والمال؛ ولذلك يُذْكَرُ عن الإمام عبد الوهَّاب بن عبد الرّحمٰن بن رستم[٦]

(١) لم نعثر له على ترجمة.

(٢) لم نعثر على تحديد موقعه.

(٣) الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ١٨٥/١.

(٤) أبو زكريّاء: السّيرة: ٢٦٤ وانظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ١٦٨/١.

(٥) انظر ابن خلدون: تاريخ: مج ١٧٩/٦ ط بيروت ١٩٦٨.

(٦) هو ثاني أئمّة الرّستميين، تولّى الحكم سنة ١٧١هـ، وتوفّي سنة ١٩٠هـ. انظر ترجمة: الباروني الأزهار الرياضية ١٥١ ـ ٢٢٠.

قولـه: «إنّما قام هذا الدّين بسـيوف نفوسـة، وأموال مزاتـة»[١]، وقد ذكرها البكري[٢] فعدّها من بين القبائـل البربريّة التي كانت تعيش حوالي قابس في العهد العبيدي[٣].

ولقـد كانت مزاتة فـي القـرن الرّابع زمن أبـي نوح[٤]، وأبـي خزر[٥] وأبي يزيـد[٦] في قوّة عظيمة، وكان بها اثنا عشـر ألف فـارس، وكان أهلها شديدي الحبّ لأبي يزيد، ولذلك أمر أبو تميم واليه على الحامّة بقتله خشية تألّبهم عليه[٧].

---

(١) ملحق كتاب سير الشّمّاخي، لأبي اليقظان: ٥٩٠.

(٢) انظر: الشّمّاخي: السّير ٤١/٢ ـ ٤٥.
أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمّد البكري (ت ٤٨٧هـ) مؤرّخ وجغرافي أندلسي، له من الكتب: «المسالك والممالك»، وهو الذي طبع جزء منه باسم «المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب»، وله: «معجم ما استعجم» ط. و«أعلام النبوة»، و«شرح أمالي القالي»، وغيرها. انظر الزركلي: الأعلام ٢٣٣/٤.

(٣) انظر البكري: المغرب: ١٨، ١٩، وانظر الجعبيري: نظام العزّابة: ١٦٩.

(٤) أبو نوح سعيد بن زنغيل، من علماء الطبقة الثامنة (٣٥٠ ـ ٤٠٠هـ)، يُذْكَرُ عنه لمّا اقترح عليه أبو تميم مرافقته إلى مصر تمارض، ثُمّ هرب قاصدًا وارجلان. كان معاصرًا لأبي خزر.

(٥) أبو خزر يغلا بن أيوب، المشـهور بابن زلتاف (ت ٣٨٠هـ)، من أشهر علماء القرن الرابع، عدّه الوارجلاني من الأئمة العشـرة الذين انفردوا بآراء في علم الكلام، بويع له إمام دفاع لمّا أعلن الثورة على العبيديين لمقتل أبي القاسـم يزيد، لكن ثورته أخفقت، ثُمّ انتقل مع المعز إلى مصر سـنة ٣٦٢هـ وبها توفي، له كتاب: «الرد علـى جميع المخالفين»، وقد قام عمرو خليفة النامي بتحقيقه، ولا يـزال مرقونًا. انظر عبد الرّحمٰـن بكلي في تعليقه على كتاب «قواعد الإسلام» للجيطالي ١٣/١، ١٤.

(٦) من علماء الطبقة السابعة (٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ)، أبو القاسـم يزيد بن مخلد الوسياني، كان عالما مشـهورًا بالغنى والكرم، وكان زميلًا ملازمًا لأبي نوح سعيد بن زنغيل، ذكر الشماخي أنّه ذمَّ أبا تميم عند يهودي فأسـرَّ إليه بعزمه على الثورة، فلمّا بلغ الخبـر أبا تميم أمر بقتله. انظر الشماخي: السير ٣٣/٢.

(٧) انظر: الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب: ١٢٤/١.

## ٢) ولادته

لا نستطيع ضبط سنة ميلاده على وجه التّحديد؛ لأنَّ المصادر لم تسعفنا بذلك، وغاية ما نجده في كتب السـيرة هو أنّه من علماء الطبقة العاشـرة[١]، لكنّنا قد نتوصّل إلى اكتشـاف الفتـرة التي وُلِدَ فيها على وجـه التّقريب إذا تتبعنا الأخبار التّاريخيّة وربطنا بعضها ببعض. ذلك أنَّ الوسـياني روى عن أبي محمَّد ماكسـن بن الخيـر[٢] قوله: «قالـت لي أُمّي وُلِـدْتُ عام لالوت يطوفت بن بلغين (كذا)»[٣]، فما هو هذا الحدث الـذي وقع في لالوت[٤]؟ وما علاقة ولادة ماكسن بن الخير بالمؤلّف؟.

إنّ المتأمّل في هذه العبارة يمكنه أن يفهم أحد الأمرين:

- إمّا أنَّ كلمة «يطوفت» اسـم شـخص معلوم له علاقة بلالوت وحينئذٍ يتبين أنَّ في العبارة خلل في التّركيب ونقصا في الألفاظ ولعلّ أصل الجملة: «قالت لي أُمّي وُلدت عام هجوم يطوفت بن بلكين على لالوت».

أما بالنسـبة للاحتمال الأول، فإنَّ كتـب التَّاريخ تـروي أنَّ باديس بن المنصور كان له ابن عم اسمه: يطوفت بن بلكين، وقد عيَّنه باديس واليًا على «تاهرت« و«أشير»[٥]، ولا يبعد أن يكون يطوفت قد هجم في عام من الأعوام

---

(١) انظر ن. م. ٤٢٥/٢ والطبقة العاشرة من ٤٥٠هـ إلى ٥٠٠هـ.

(٢) انظر ترجمته فيما يلي من هذا البحث.

(٣) الوسياني سير: ٥٨ و«لالوت» هي إحدى قرى جبل نفوسة، وابن بلغين هو ابن بلكين، كما هو مثبت في التاريخ.

(٤) هي من أكبر قرى جبل نفوسـة، وهي المركز الاقتصادي والسّياسي والثّقافي لغرب الجبل على الطريق التجاريّة صبراطة ـ غدامس ـ انظر محمَّد حسن: تحقيق ودراسة لكتاب السّير للشماخي: ص٥٥٣.

(٥) انظر ابن خلدون: التاريخ ١٥٧/٦ وانظر ابن الأثير: الكامل ١٥٢/٩.
وتاهرت: مدينة بالجزائر على الحد الشـرقي لمركز وهران. أسّسـها عبد الرّحمٰن بن =

على لالوت لكنّنا لا ندري متى كان ذلك على وجه التّحقيق غير أنّنا نستطيع أن نجزم أنّ هـذا الحدث إنّما كان بعد سـنة ٣٨٦هـ وذلـك لأنّ باديس بن منصور لم يتولّ الحكم إلّا سنة ٣٨٦هـ.

ـ وأمّا الاحتمال الثّاني فيفهم منـه أنّ حمّاد بن بلكين[1] هو الذي هجم على لالوت وأيًا ما كان الأمر فالنتيجة واحدة وهي أنّ ماكسـن بن الخير لم تصح ولادته قبل سنة ٣٨٦هـ والذي يؤكّد لنا ذلك بل يجعلنا نرجّح أنّ ولادة ماكسـن لا يمكن أن تكون قبل سـنة ٣٩٩هـ هو ما رواه كتاب السّير من أنّ ماكسن أصيب بصره وهو ابن سبع سنوات (وقيل سبعة أيّام) فحملته أمّه إلى زوج المعزّ بـن باديس فلاحظـت عليه علامات الـذّكاء فأمرتها بـردّه إلى الكتّاب[2] ولا يخفى أنّ المعزّ تولّى الحكم سنة ٤٠٦هـ.

وبما أنّه تأكّد لدينا ولادة ماكسـن بعد سـنة ٣٩٩هـ فإنّه يترجّح لدينا أن تكون ولادة أبي الرّبيع بعد الأربعمائة للهجرة بناءً على أنّ الوسياني يقرّر أنّ أبا الرّبيع أصغر سنًّا من صديقه ماكسن[3].

---

= رستم سنة ١٦٠هـ ثمّ جعلها عاصمة للدّولة الرّسـتميّة وظلّت كذلك إلى أن خرّبها أبو عبد الله الشّيعي سنة ٢٩٦هـ. انظر دائرة المعارف الإسـلاميّة ١٦٠/٩، ١٦١. وأشير: مدينة حصينة تقع جنوب شـرقي «مدية» بالجزائر بناها زيري بن مناد ما بين ٣٢٤ و ٣٣٤هـ. لم يبق منها اليـوم إلّا آثار تدلّ على مـا كان لها من عظمة. ينتسـب إليها أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن عبـد الله الصّنهاجي صاحب تاج العـروس. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة ٤٤٤/٣ ـ ٤٤٦.

(١) حمّاد بن بلكين هو أخو يطوفت بن بلكين. انظر الشّمّاخي: السّير ٤٧٦ وانظر ابن خلدون: التّاريخ ١٥٧/٦.

(٢) انظر: الوسياني سير: ٥٨ وانظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٣٠/٢.

(٣) انظر: الوسياني سير: ٥٩ وانظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٣١/٢.

## ٣) شيوخه

لقد أخذ العلم عن أساتذة كثيرين نذكر منهم أبا عبد الله محمّد بن بكر الفرسطّائي وأبا محمّد ويسلان ابن أبي صالح وأبا زكريّاء يحيى بن ويجمن وأبا بكر بن يحيى وزكريّاء ويونس ابني فصيل ابن أبي مسور.

وأشهر هؤلاء على الإطلاق هو أبو عبد الله محمّد بن بكر فقد كان ملازمًا له منذ صغره مرافقًا له في رحلاته حتّى أخذ عنه علم الأصول فأتقنه وبلغ فيه مبلغا عظيما(١).

لقد ولد أبو عبد الله سنة ٣٤٥هـ(٢) وهو أصيل منطقة جبل نفوسة. بدأ دراسته الابتدائيّة بمسقط رأسه ثمّ انتقل إلى جربة ليتتلمذ على أبي زكريّاء فصيل ابن أبي مسور(٣) ثمّ رحل إلى الحامّة فأخذ الأصول عن أبي نوح سعيد بن زنغيل ثمّ سافر إلى القيروان ليتزوّد من علوم اللّغة العربية ثمّ انتقل إلى قسطيليّة(٤) فتعلّم الفروع عن أبي عمران موسى بن زكريّاء(٥) وأبو عبد الله

---

(١) انظر أبو زكريّاء: السّيرة وأخبار الأئمّة: ٢٨١، الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب: ١٩١/١.

(٢) انظر: عمرو خليفة النّامي: ملامح عن الحركة العلميّة بوارجلان: ٢١.

(٣) من علماء الطّبقة الثّامنة (٣٥٠ ـ ٤٠٠هـ). كان كثير الاهتمام بطلبته يسهر على مصالحهم ويعينهم سرّا وكان يطعم الجبابرة تقية ويتبرّع بمثله للفقراء انظر الدّرجيني طبقات المشائخ بالمغرب ٣٦١/٢ ـ ٣٦٤ وانظر الشّمّاخي السّير ٥١/٢.

(٤) قسطاليا أرض الجريد التّونسي وأعظم مدنها توزر والحامّة وتقيوس ونفطة وتكتب أيضًا قصطاليا وقصطاليّة. انظر عبد الرّحمٰن أيّوب في تحقيقه لكتاب السّيرة وأخبار الأئمّة لأبي زكريّاء الوارجلاني ص١٦٩ تع ٥. وانظر إسماعيل العربي في تحقيقه لنفس الكتاب تع ٩ ص٢١٢.

(٥) انظر أبو زكريّاء: السّيرة وأخبار الأئمّة: ١٤٤ ـ ١٥٨، الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب: ١٩٠/١، الشّمّاخي السّير ٢٧٧، ٣٩٢، أبو اليقظان ملحق سير الشّمّاخي ٥٨٢، الجّعبيري: نظام العزّابة ٣١، ٣٢ وأبو عمران معاصر لأبي نوح سعيد بن زنغيل وهو الذي تولّى نسخ الدّيوان المشهور الذي ألّفه الفقهاء السّبعة بغار مجماج بجربة وهو المعروف بديوان الأشياخ. انظر الشّمّاخي: السّير ٧٣/٢، ٧٤.

يعرف في تاريخ الإباضيَّة بمؤسّس نظام العزّابة[١] ويرجع تأسيسه لهذا النّظام إلى سببين رئيسيّين:

- الأوّل: فشل كلّ المحاولات السّياسيّة لإعادة بناء الدّولة الإباضيَّة وذلك بعد النّكستين العظيمتين اللّتين أنهكتا قوى الإباضيّة[٢].
- الثّاني: الاستجابة لرغبة شيخه أبي زكريّاء فصيل فقد طلب منه إنشاء نظام متكامل يتماشى مع الكتمان وحينئذٍ صرف جهده لإقامة حركة علميّة منظّمة وبعد دراسة وتأمّل أسّس ما يعرف بنظام الحلقة وذلك سنة ٤٠٩هـ بمسجد المنية بتقيوس[٣].

وكان أبو عبد الله رحّالة ينتقل ـ صحبة تلاميذه ـ من مكان إلى آخر حسب الظّروف الطّبيعيّة والأمنية والسّياسيّة والاجتماعيّة[٤]. وكان في رحلاته يتفقّد أهل دعوته ويعظهم ويوجّههم ويفتيهم فيما استعصى عليهم[٥] ويجالس

---

(١) انظر تفاصيل نظام العزّابة: الجّعبيري نظام العزّابة: كامل الكتاب، سالم بن يعقوب تاريخ جزيرة جربة: ١٠٦ ـ ١١٠.

(٢) ونعني بهما الثّورتين المشهورتين اللّتين كلّفتا الإباضيّة خسائر فادحة خاصّة في الأرواح انظر ما سبق ص١٢.

(٣) هي من بلاد الجريد التّونسي: انظر محمّد حسن: تحقيق ودراسة لكتاب السّير للشّمّاخي: ٥٢٩ وانظر إسماعيل العربي في تحقيقه لكتاب سير الأئمّة لأبي زكريّاء ص٢٧٦.

(٤) انظر في تفاصيل رحلاته: أبو زكرّياء: السّيرة وأخبار الأئمّة ٢٦٣ ـ ٢٧٠، الدّرجيني الطّبقات ١٦٩/١ ـ ١٨٣.

(٥) يقول الدّرجيني في وصفه لإحدى زياراته لتمولست: «فلمّا اكتفوا من الطّعام وصلّوا أطاف التّلامذة بالشّيخ وأطاف به أهل الحيّ يسألون عن مسائل دينهم حتّى مضى وقت من اللّيل وقضوا حاجتهم من السّؤال والجواب وغلب عليهم النّوم فتفرّق مجلس الرّجال واجتمعت نسوة الحيّ فأطفن بالشّيخ يسألنه كما كان الرّجال يسألونه والشّيخ يجيب ... وهو تارة يتكلّم في الفِقه وتارة يتكلّم في المواعظ حتّى طلع الفجر» (الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ١٨٥/١).

علماءهم[1] وكان أبو الرَّبيع كثير التنقّل معه والذي يدلّ على ذلك هو أنَّ ابنة خاله لمّا أعجبت بعلم أبي عبد الله وسعة اطّلاعه قالت له: «لأجل هذه الفوائد طالت غيبتك عنّا يا سليمان»[2].

ولا شكّ أنَّ طول مكثه مع أبي عبد الله سيكون له الأثر الفعّال في تكوين شخصيّته العلميّة خاصّة وأنّه أبرز تلاميذه المصاحبين له في الحلّ والترّحال.

ولا ريب أنَّ الآراء الكلاميّة التي عرضها أبو الرَّبيع في كتاب التّحف قد أخذها ـ في معظمها ـ عن شيخه أبي عبد الله لا سيّما أنّه في جلّ الكتاب يصرّح بالرّواية عنه وينسب إليه آراءه.

كما أنَّ أبا الرَّبيع يروي عن شيخه الكثير من الفضائل والكرامات[3] بل من شدّة إعجابه به يقول: «هو نذير من النّذر الأولى وليس بنذير نبوّة بل من الّذين ولوّا إلى قومهم منذرين»[4].

ولقد كانت وفاته سنة ٤٤٠هـ وقبره مشهور في مقبرة آجلو بدائرة توقرت[5].

وبقدر التّوسّع في التّعريف بأبي عبد الله تتضح شخصيّة أبي الرَّبيع لأنَّ التّلميذ النّبيه والملازم لأستاذه لا بدّ أن ينال زادًا وافرًا من ثقافته. وفعلًا

---

(١) مثال ذلك لقاؤه بأبي محمّد وارسفلاس وعبد الله بن الأمير في لماته وأبي عبد الله محمّد السّدراتي في وارجلان انظر أبو زكريّاء: السّيره ٢٦٩، ٢٧٠ ـ الدّرجيني: الطّبقات ١٨٧/١.

(٢) الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ١٨٥/١.

(٣) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٣٨٣/٢ ـ ٣٨٥.

(٤) انظر الوسياني: السّير ك ٤٠، الجّعبيري: نظام العزّابة ٥٧.

(٥) مقبرة آجلو موضع معروف إلى الآن في مسجد في قرية بليدة اعمر بدائرة توقرت وهو اسم مشهور باسم: سيدي محمّد السّائح وقد لقّب بذلك لكثرة رحلاته انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٣٩٢/٢ وانظر تع١ ن. م. والصّفحة وانظر الجّعبيري: نظام العزّابة: ٣٤.

كانت لأبي الرَّبيع المكانة العلميّة الرّاقية في عصـــره وصار فيما بعد العمدة في الأصول والفروع.

أمّا شـــيخه أبو محمَّد ويســـلان ابن أبي صالح اليهراســـني فقد حفظ القرآن على كبر ســـنّه ثمّ انتقل إلى جبل نفوســـة فتعلّم الفروع ثمّ اســـتقرّ بجزيرة جربة حيث أسّـــس نظام الحلقة وقعد لتدريـــس الفِقه فاجتمع إلى تلاميذه من داخل الجزيرة ومن خارجها. وكانت رحلة أبي الرَّبيع وأصحابه إلى جربة لغرض تلقّي الفقه على مشـــائخ بني يهراســـن وكان أبو محمَّد أكثرهم اعتناءً بهؤلاء التّلامذة وكان أبو الرَّبيـــع مواظبًا على حلقته الفقهيّة رغم اشتغاله بتعليم الأصول[1].

وممّا يؤثر عن أبي محمَّد انّه كان مســـتاء لحال أهـــل زمانه رغم تفاؤل أصحابه الّذين يرون أنّهم أحســـن حالا من السّـــابقين المعتزلين في الجبال والمغارات والصّحاري وكان يردّ عليهم بقوله: «هيهات لم يمرّ زمان إلّا لهم إمام ظهور أو دفاع أو شراء»[2].

ولقد توفّي هذا العالـــم في بداية القرن الخامس بعـــد أن أفنى عمره في الإفتاء والتّعليم والإصلاح[3].

وأمّا أبو زكريّاء يحيى بن ويجمن فقد كان عالمًا يرجع إليه في المســـائل العويصة ولذلك كان يدعى بصاحب الغوامض[4] ولا شـــكّ أنَّ أبا الرَّبيع قد أخذ عنه شـــيئًا من علم الفروع كواحد من مشائخ بني يهراسن الّذين قصدهم

---

(١) انظر: أبو زكريّاء: السّيرة: ٢٨١، ٢٨٢.

(٢) الوسياني: السّير ١٠٨ وانظر الدّرجيني: طبقات المشائخ. ٤٧٨/٢.

(٣) انظر سالم بن يعقوب تاريخ جزيرة جربة: ٧٩.

(٤) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ ٤١٦/٢.

لأجل هذا الغرض ولمّا وجدهم مشتغلين ببعض الأمور الضّروريّة قرّروا القعود له يوما بعد يوم بالتناوب[١].

وأمّا أبو يحيى زكريّاء وأبو القاسم يونس أبناء أبي زكريّاء فصيل ابن أبي مسور اليهراسني وأبو بكر يحيى فقد كانوا من أجلّة العلماء في الجزيرة وقتئذ وكان كلّ منهم يترأس حلقة للعلم فأبو زكريّاء مثلا كان يشرف على حلقة علم الكلام بل تذكر المصادر أنّ حلقته اكتظّت بالطّلبة إلى حدّ أنّ المشائخ اقترحوا على الطّلبة الوافدين (أبي الرَّبيع وأصحابه) مساعدة الشّيخ في التّدريس[٢].

ومهما يكن من أمر فإنّ أبا الرَّبيع قد تتلمذ على جميع هؤلاء الشّيوخ ولهم جميعا فضل عليه غير أنّ أخصّ أساتذته بلا منازع هو أبو عبد الله محمّد بن بكر بالدّرجة الأولى وأبو محمَّد ويسلان ابن أبي صالح بالدّرجة الثّانية.

### ٤) رحلاته

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ أبا الرَّبيع أخذ علم الأصول عن أبي عبد الله ثمّ توجّه نحو جزيرة جربة لتعلّم الفِقه عند مشائخ بني يهراسن. وقد كانت بها حلقتان كبيرتان إحداهما للفِقه برئاسة أبي محمَّد ويسلان والأخرى للكلام بقيادة أبي زكريّاء.

ولمّا كثر طلبة علم الكلام اقترح المشائخ على تلاميذ أبي عبد الله (أبي الرَّبيع وأصحابه) مساعدتهم في إلقاء دروس كلاميّة لكنّهم رفضوا جميعًا سوى أبي الرَّبيع فقد قبل الاقتراح وأبدى استعدادًا لذلك استحياء من شيوخه واعترافًا بفضلهم ولعلّه كان أكفأهم وأقدرهم على التّصدّي للتّدريس ولذلك لم يتقدّمه أحد من زملائه. حينئذٍ اجتمع التّلاميذ حوله بكلّ شغف

---

(١) انظر ن. م. ١٩٢/١.

(٢) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ ١٩٦/١ وانظر ترجمتها: الشّمّاخي: السّير ٦٨/٢.

واهتمام وظلّوا على هذه الحال إلى أن رحل عنهم إلى جبال زنزفة[١] ولا ندري المدّة الزّمنية التي قضّوها هنالك غير أنّ الرّوايات التّاريخيّة تذكر أنّهم توجّهوا بعدئذٍ إلى تمولست ـ بلد الرّبيع حيث أقيمت حلقة كبرى للعلم تجمّع فيها عدد وافر من التّلاميذ من قبائل شتّى (زنزفة ولماية وزناتة).

لكن الظّروف الأمنية لم تساعدهم على الاستقرار ذلك أنّ تمولست كانت طريق أعراب بني هلال عند مرورهم من طرابلس إلى إفريقيا وكانوا يستفزّون كلّ من يلاقيهم لذلك اضطرّ التّلاميذ إلى التّفرّق في لماية وجبال زنزفة بأمر من شيخهم أبي القاسم يونس ابن أبي زكريّاء. ثمّ اجتمعوا من جديد بجبال زنزفة فقصد بهم أبو الرَّبيع قلعة بني عليّ[٢] حيث استقرّوا في غار وتوافد عليهم الطّلبة إلى أن غصّ الغار فاضطرّ أبو الرَّبيع إلى تقسيم طلبته على فوجين يلقي عليهما دروسه بالتناوب[٣].

وفي سنة ٤٤٩هـ قاموا بزيارة لأصحابهم بأسوف[٤] مرورًا بقسطاليا وقنطراره[٥] ثمّ ساروا إلى وغلانه[٦] ومنهما إلى تساسين[٧] ومنها إلى

---

(١) زنزفة: قبيلة بربريّة إباضيّة جنوب شرقي البلاد التّونسيّة، ذكر من بين قرى بلاد زنزفة أو جبل زنزفة في القرن الخامس الهجري قلعة بني علي. انظر محمّد حسن: تحقيق ودراسة كتاب السّير للشّمّاخي ص٥٤٣.

(٢) تقع بين زنزفة وتمولست في الجبل جنوب شرقي القطر التّونسي. عامر في القرن الخامس الهجري انظر ن م ص٥٥١.

(٣) انظر: الدّرجيني: طبقات المشائخ.

(٤) تقع في الجنوب الشّرقي من القطر الجزائري جنوب غربي الجريد. انظر محمّد حسن: تحقيق ودراسة لكتاب السّير للشّمّاخي: ٥٤٥.

(٥) بلد في الجريد شرقي درجين يسكنه قسم من لواته. انظر ن. م. ص٥٥٢.

(٦) هي بلد وواحة في وادي أريغ. انظر م ص٥٢٤.

(٧) تقع بجوار توقرت حاليًا بالجزائر. انظر عبد الرّحمٰن أيّوب في تحقيقه لكتاب السّيرة لأبي زكريّاء ص٢٧٢ تع١٩.

وارجلان وقد استقبلهم أهلها ومن حولها استقبالًا مشــهودًا قال أبو زكريّاء: «وكذلك تلقاهم من يليهم من منازل وارجــلان بعدّة عظيمة عجيبة حتّى قال قائل منهم لم أرَ مثل هذه العدّة في صنهاجة ولا في غيرها»[١].

وبعد جولة طويلة اســتغرقت ســنة كاملة[٢] عاد أبو الرَّبيع وتلاميذه إلى تمولست ومكثوا بها إلى أن هاجم منجار بن عقيل[٣] يريد اغتيال أبي الرَّبيع ففرّ إلى موضع يقــال له «توتين»[٤] فنــزل فيه مع أصحابــه وهم في خوف ورعب حتّى توفّي متأثّرًا بجراحه[٥].

والملاحظ أنَّ معظم هذه الرّحلات إنّما كانت بعد تخرّجه أمّا قبل ذلك فقد ذكرنا أنّه كان ملازمًا لأستاذه أبي عبد الله محمّد بن بكر فمن المحتمل أن يكون مرافقا له في جلّ رحلاته التي سبق أن أشــرنا إليها عند التّعريف بأبي عبد الله[٦].

## ٥) أصدقاؤه ومعاصروه

أ ـ إنّ أشهر أصدقائه هو أبو محمَّد ماكســن بن الخير الوسياني فقد كان يحبّه كثيرًا ويعامله بإخلاص ووفــاء تامّين ولا يألو جهدًا في خدمته

---

(١) أبو زكريّاء: السّيرة: ٢٨٦.

(٢) ذلك أنّهم خرجوا من تمولست سنة ٤٤٩هـ ومرّوا بالبكرات عند عودتهم إلى تمولست سنة ٤٥٠هـ انظر ن م: ٣٨٦

(٣) لم نعثر على ترجمة.

(٤) موضع فيه عيون ماء في الجبل جنوب شــرقي البلاد التّونسيّة قرب تمولست ومعناها آبار. انظر محمَّد حسن في تحقيقه لكتاب السّير للشّمّاخي ص٥٣٤.

(٥) انظر أبو زكريّاء: السّيرة: ٢٨٣ ـ ٢٨٨.

(٦) انظر ما ســبق من هذا البحث وقد اســتدللنا على ملازمة أبي الرَّبيع لأستاذه بمقالة ابنة خاله.

ومراعاة مصالحه[١] كان ملازمًا له في مطالعاته يقــرأ عليه الكتب ويتابع معه المســائل فيعرضها عليه مســألة مســألة. وكان ماكســن يبادله نفس الشّعور إلى حدّ أنّه صار يدعوه بالخؤولة رغم كونه أصغر منه سنًّا إظهارًا للمحبّة والاحترام[٢].

ولقد روى الدّرجيني عنهما قصّة طريفة تدلّ على شــدّة احتكاكهما ببعضهما ذلــك أنّهما تنازعا يومًا حتّى تشاكســا وكان ماكســن يصلّي بثوبٍ لأبي الرَّبيع فــأراد نزعه فقال له صاحبه صلّ بــه عافاك الله فإنّه ليس في نفسي شــيء[٣] ولا أدلّ من هذا على صفاء القلوب والتّسامح بين الأصدقاء.

ولقد ذكــر عنه أبو الرَّبيع أنّــه كان من أعاجيب الزّمــان كلّ من يراه يندهش لفرط ذكائه وبراعته وســرعة حفظه غير أنَّ أترابه كثيرًا ما يعيبون عليه حدّة كلامه وسرعة غضبه إلى حدّ أنّهم يقترحون أحيانا على أستاذهم طرده من الحلقة لكنّه يأبى ذلك منهم قائلًا: «ألم تعلموا أنَّ رسول الله ﷺ قيل له لم تكون الخفّة في المؤمن فقال لغزارة في قلبه»[٤] وفي هذا دلالة على شدّة تقدير شــيوخه له وتعلّق آمالهم بمســتقبله الزّاهر وبالفعل نال المرتبة العالية والمنزلة الرّفيعة في العلم يقول الدّرجيني: «فأعجب بيتيم عديم مكفوف البصر ينتهي إلى هذه الغاية في أسرع وقت»[٥].

---

(١) ذلك أنَّ ماكســن في حاجة إلى من يلازمه ويخدمــه نظرًا لفقدان بصــره. انظر الدّرجيني طبقات المشائخ ٤٣٠/٢.

(٢) انظر م: ٤٣١/٢.

(٣) انظر ن. م.

(٤) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ في المغرب: ٤٣٠/٢.

(٥) انظر ن م ٤٣١/٢.

**ب ـ العلماء المعاصرون له:** إنّ القرن الخامس من أرقى العصور العلميّة عند الإباضيَّة فقد كثر العلماء ونشطوا في تحرّكاتهم وحلقاتهم ومن هؤلاء العلماء عمرو بن عبد الله الزّواغي ويعقوب بن يعدل ومصالة بن يحيى وأبو عبد الله محمّد بن سودرين وأبو محمَّد عبد الله بن الأمير وأبو محمَّد وارسفلاس بن مهدي[١].

ومن العلماء الّذين كان أبو الرَّبيع يجلّهم أيّما إجلال أبو سليمان داود ابن أبي يوسف المتوفّي سنة ٤٦٢هـ... يذكر الدّرجيني أنَّ جملة من المشائخ (إبراهيم بن يوسف وعليّ بن منصور وغيرهما) لمّا بلغهم خبر وفاة داود تحرّجوا من مصادمة أبي الرَّبيع بالخبر «فتناجوا أيّهم يجسر على مخاطبته بذلك وخشوا أن يدخلوا عليه روعة إذا لم يتقدّم عنده علم فدنا أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف والشّيخ حينئذٍ راكب على فرس لرجل من بني زنزفة فقال له أحسن الله عزاك في الشّيخ وآجرك في المصيبة فيه... فلمّا سمع نزل على الفرس فقال إنّا لله وإنّا إليه راجعون»[٢].

**٦) وفاته:**

لقد سبق أن بيّنا أنَّ منجار بن عقيل لمّا هجم على تمولست فرّ أبو الرَّبيع وأصحابه إلى غار فلحقهم به وهنالك أُهينَ أبو الرَّبيع فنزعت كسوته وجرح ثمّ انتقل بصحبة تلاميذه إلى موضع يقال له «توتين» فنزل فيه حتّى توفّي وذلك سنة ٤٧١هـ[٣]. ويذكر سالم بن يعقوب ـ مؤرّخ الإباضيَّة في جربة ـ أنّه شاهد قبره بمدينة ورقلة الجزائريّة ولمّا توفّي حزن التّلاميذ والأصدقاء

---

(١) انظر ن م ١/١٨٥ ـ ١٩٤.

(٢) انظر ن م ٢/٤٠٣.

(٣) انظر الشّمّاخي: السّير ٢/٨٢.

واشـتدّ بكاؤهم عليه إلى حدّ أنَّ بعض العلماء لامهم على المبالغة في ذلك مبينا لهم أنَّ الوفاء له إنّما يكون بالمحافظة على ما أخذوه عنه قائلًا: «كونوا أوفياء له كما كان إبراهيم ابن إبراهيم[١] وفيًا لأمانة رجل أعطاه دينارا ليسلّمه إلى غيره بعد أن حذّره من سـقوطه فقال له: تسـقط هاتان (أي عينيه) ولا يسقط (أي الدّينار) يا عمّاه»[٢].

**٧) صفاته ومآثره:**

كان رصينًـا متريّثًا لا يعجّل بتخطئة أحد ولا يسـمعه جفاء. ومن مظاهر ذلك أنّه سمع مرّة أبا يعقوب بن يدّر[٣] يفتِي بأنَّ العمل بالفرائض لا يوجب العلم بها فلم يعارضـه ولم يصادمه بـل اكتفى بعرض موقف أسـتاذه أبي عبد الله محمّد بن بكر وذلك بكلّ أدب وتقدير للمدرّس[٤].

كما أنّه كان ذا ورع وتقوى وصاحب كرامات مأثـورة. حكى الدّرجيني عن أبي الرَّبيع أنّه دعا مرّة على أحد الذّامّين للوهبية والمسـتهزئين بعلمائهم فأصيب بوجعٍ شديدٍ أودى بحياته[٥].

ومن خصاله أنّه كان كثيـر الصّحبة لتلاميذه شـديد الاعتناء بهم لا يفتأ ينصحهم ويوصيهم بالخير في الحـلّ والتّرحال. يذكر الدّرجيني أنَّ مجموعة من تلاميذ أبي الرَّبيع خرجوا مرّة مسـافرين عائدين إلى بلدانهم في إجازات فوقف لتوديعهم قائلًا: «امضوا بالسّلام فإذا وصلتم إن شاء الله منازلكم فإيّاكم

(١) انظر الشّمّاخي: السّير ٨٢/٢.
(٢) الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٢٨/٢، ٤٢٩.
(٣) لم أجد ترجمته.
(٤) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٢٨/٢.
(٥) انظر م ن ٤٢٥/٢، ٤٢٦.

والدّنيا أن تستقبلوها بوجوهكم فإن من استقبلها أغرقته ومن استدبرها فلا بدّ أن تأخذ منه وعليكم بالألفة والنّصيحة والتّزاور وحفظ مجالس الذّكر وإيّاكم وأمور النّاس والتّقصير فيمن يرد عليكم من أهل دعوتكم والسّلام»[١].

وكان من عادته ألّا يقوم من مجلس علم حتّى يجري بين تلاميذه ثلاث مسائل[٢] تقدّم في شكل مباراة ثقافيّة والغرض منها اختبار مدى استيعاب الطّلبة وشدّ عزائمهم وتربيتهم على البحث والتنقيب والمراجعة والتنافس في الخير.

وممّا يؤثر عنه أيضًا أنّه كان عند قيامه من كلّ مجلس يقول: «نعوذ بالله من تهوين رأي المسلمين وتخطئتهم ومن التّرك بعد الاجتهاد ومن الحور بعد الكور ومن ذمّ ما يأتي ومن تحسين القول وتقبيح الفعل»[٣].

## ٨) مؤلّفاته

إذا كانت هذه هي خصال أبي الرّبيع وكانت له هذه المكانة عند علماء عصره وتلاميذه فماذا ترك من آثار؟ وما قيمتها بالنّسبة للتّراث الإباضي خاصّة والثّقافة الإسلاميّة عامّة؟.

إنّنا من خلال تتبّعنا لكتب السّير والطّبقات نتبين أنً أبا الرّبيع ترك ثلاثة مؤلّفات وهي: التّحف المخزونة (وهو الذّي سنعرض نصّه في هذا البحث) وكتاب السّيرة (وهو كتاب يشتمل على باب واحد تحت عنوان: «باب في طلب العلم وآداب العالم والمتعلّم») وكتاب الفضائل والتّعريف بالخير.

---

(١) ن م ٢/٤٢٦، ٤٢٧.

(٢) انظر الوسياني: السّير: ١٩٣.

(٣) الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٢/٤٧٩.

أمّا الكتابان الأوّلان فلا يزالان موجودين ومتداولين بين علماء الإباضيَّة خاصّة الكتاب الثّاني. وأمّا الكتاب الأخير فلا يعرف عنه شيء سوى ما ذكره البرادي في رسالة أحصى فيها جملة من كتب الإباضيَّة المشارقة والمغاربة غير أنّه لم يرد على ذكر عنوانه[1].

والكتاب الأوّل هو أشهر مؤلّفاته بلا منازع لما فيه من مادّة علميّة غزيرة في التّوحيد والفقه وأصوله وسنعود إلى تحليله وبيان سبب تأليفه ومنزلته بين سائر كتب أصول الدّين على وجه الخصوص.

وإذا كنّا قد قرّرنا أنَّ كتاب التّحف هو أشهر مؤلّفاته فإنّ كتاب السّيرة له أيضًا أهمّيّة لا يستهان بها بل يمكن أن يعدّ دستورا لطالب العلم والمعلّم في نفس الوقت لما فيه من إرشادات ومواعظ وتوعية بالواجبات والمسؤوليّات ولذلك كان جديرًا بالدّراسة والتّحليل فما هي أهمّ موضوعاته وما الفرق بينه وبين كتاب التّحف؟.

إنّ المسائل التي عرضها في هذا الكتاب يمكن تلخيصها في خمس نقاط:

أ ـ **حكم طلب العلم**: وقد بيّن فيه وجوبه على كلّ بالغ صحيح العقل مستدلًّا على ذلك بنصوص من القرآن والسُّنَّة النّبويّة الشّريفة.

ب ـ **صفات طالب العلم**: وهي الإخلاص والاجتهاد والصّبر والتّواضع والعمل بالعلم والصّمت وحسن الاستماع وخفّة المؤونة على المعلّم والحفظ والرّعاية للعلم.

---

(١) انظر: عمّار الطّالبي: آراء الخوارج الكلاميّة ٢٩٤/٢ كما أنَّ عبد الرّحمٰن بكلي في تعليقه على كتاب القواعد يشير إلى هذا التّأليف مصرّحًا بالتّفرقة بينه وبين كتاب السّيرة المعروف انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام ١٤/١.

ج ـ **منزلة العالم وواجباته:** لا يكون العالم رفيع الشّأن عند الله وعند النّاس إلّا إذا كان زاهدا في الدّنيـا، راغبا في الآخرة حريصا على فعل الخير، بعيدًا عن الشّـرّ جادّا في نشـر العلم بقدر حاجة النّاس إليه، صبورًا، لطيفًا بطلبته حسـن التّأدّب معهم باذلًا كلّ الجهد في سـبيل توضيح المسائل وتبسيطها لهم راجيا بذلك كلّه ثواب الله تعالى دون أن يكون متكسّبًا بدينه.

د ـ **وسـائل إحياء القلب:** فقد عدّد فـي هذا العنصر جملة من الأسـاليب المقويّة للجانب الرّوحـي نذكر منها الذّكر والعبـادة والدّعاء والإنفاق والتّفكير في الموت وما بعده.

هـ ـ **مواعظ عامّة:** كوجوب التّشاور والتناصح والدّعوة إلى طلب الحلال والاعتماد على النّفس. ولقد ذمّ في هـذا العنصر الطّمع وحذّر من الرّياء والاشتغال بما لا يعني والإكثار من مجالسة النّساء كما تذمّر من أهل زمانه واسـتاء لحالهم بسـبب ضياع العلـم[1] وقلّة الورع وقسـوة القلوب وكثرة الذّنوب فهو يقول مثلا: «زمان شديد غليظ ونوازله أشـدّ وأعظم وقلت فيه أسـباب النّجاة وكثرت فيه الهلكة أدبر فيه الخير وأقبل فيه الشّـرّ واندرس فيه العلـم وقلّ فيه الورع وذهب فيه الخـوف من قلوب النّاس وقسـت القلـوب وخمدت العيون وما خمدت العيون إلّا وقست القلوب وما قست القلوب إلّا وكثرت الذّنوب»[2].

---

(١) لقد أشـرنا فيما سـبق رغم العراقيل والعقبات إلى أنّ عصره قد وجد فيـه العلماء ونمت حلقات العلم فحكمه هذا إنّمـا بالمقارنة مع بعض الفترات الزّاهـرة التي عرفها الإباضيّة كعهد الدّولة الرّستميّة.

(٢) بن يخلف: السّيرة:

والملاحظ أنّ هذا الكتاب يختلف تمامًا عن كتاب التّحف في حجمه وفي محتواه ذلك أنّ كتاب التّحف تفوق صفحاته خمسة أضعاف هذا الكتاب[١] كما أنّنا لا نجد فيه تحليلًا لمسائل علميّة في الكلام والتّوحيد والفقه وأصوله ـ كما هو الشّأن بالنّسبة إلى كتاب التّحف ـ وإنّما هو مجرّد عرض عامّ لجملة من الرّقائق والآداب التي على العالم والمتعلّم التّقيّد بها.

ولقد تمّ طبع هذا الكتاب ـ دون تحقيق ـ.

هذا بالنّسبة إلى كتاب السّيرة أمّا كتابه التّحف المخزونة فسنحاول إلقاء بعض الأضواء عليه من جوانب متعدّدة.

### أ ـ عنوانه:

إنّنا لا ندري في الحقيقة هل كانت هذه التّسمية لهذا الكتاب من اختيار المؤلّف نفسه أم من وضع تلاميذه أم أنّه أسند إليه فيما بعد.

أمّا أبو زكريّاء في سيره والدّرجيني وطبقاته فقد ذكرا هذا المؤلّف غير أنّهما لم يسمّيا عنوانه[٢].

وأمّا البرادي فقد سمّاه «التّحف المخزونة والجواهر المصونة»[٣] بينما الشّمّاخي يطلق عليه «كتاب المتحف في الأصول»[٤].

---

(١) فكتاب التّحف يشتمل على ١١٠ صفحة بينما كتاب السّيرة يحتوي على ١٩ صفحة مع الملاحظة أنّ الصّفحات مختلفة في الحجم والقياس.

(٢) انظر أبو زكريّاء: السّيرة وأخبار الأئمّة: ٢٨٥ وانظر الدّرجيني: الطّبقات ١٩٤/١، ١٩٥.

(٣) انظر البرادي: البحث الصادق ورقة ١٥ وجه والنّسخة ناقصة أوّلها وآخرها خ المكتبة البارونية.

(٤) انظر الشّمّاخي: السّير ٨٢/٢.

والنّسخة التي بين أيدينا هي بعنوان «التّحف المخزونة في إجماع الأصول الشّرعيّة ومعانيها» ولم نجد من المؤرّخين من ذكر الكتاب بهذا العنوان والذي يرجّحه عمرو خليفة النّامي هو أنّ العنوان الصّحيح لهذا الكتاب(١) هو ما أثبته البرادي في كتابه البحث الصّادق غير أنّه لم يذكر سبب التّرجيح والذي يغلب على النّصّ هو أنّ العنوان ليس من وضع المؤلّف نفسه وإنّما حدث بعد أبي زكريّاء لأنّ الأخير اكتفى بقوله: يقال لأحدهما (أي الجزء الأوّل) الأوّل وللثّاني (أي الجزء الثّاني)(٢) الثّاني فلو كان معروفًا وقتئذٍ باسمه لذكره.

وبقطع النّظر عن واضع العنوان وعصره فإنّ الصّيغ - وإن اختلفت - تشترك في كلمة «التّحف» أو في صفة «التّحافة» وهي تعبير عمّا في الكتاب من أفكار ومعلومات قيّمة تعدّ جواهر ثمينة بالنّسبة إلى طالب العلم يندر وجود مثلها في غيره من الكتب وهذه المعلومات القيّمة هي التي أتحف بها المؤلّف تلاميذه وخصّهم بها(٣).

وهذه التّسمية ليست خاصّة بهذا الكتاب وإنّما عرفت كتب كثيرة بهذا العنوان قديمًا وحديثًا وكلّها يراد بها الرّفع من منزلة الكتاب وإبراز علوّ شأنه وهو مظهر من مظاهر الاعتزاز بالكتاب.

---

(١) انظر عمرو خليفة النّامي في مقال له بمجلّة الدّراسات السّامية الصّادرة باللّغة الإنجليزية مجلّد ١٥ رقم ١، ١٩٧٠ ص٧٣.

(٢) أبو زكريّاء: السّيرة وأخبار الأئمّة: ٢٨٨.

(٣) جاء في جمهرة اللّغة لابن دريد مادّة «ت ح ف»: أتحفت الرّجل بالشّيء أتحفه إتحافًا وهو أن تضبط بالشّيء أو يخصّه به. وفي لسان العرب لابن منظور مادّة «تحف» والتّحفة ما أتحفت به الرّجل من البرّ واللّطف.

## ب ـ صحّة نسبة الكتاب إلى مؤلّفه:

لقد أثبت أبو زكريّاء الوارجلاني ـ وهو أقرب المؤرّخين إلى المؤلّف[١] أنَّ أبا الرَّبيع وضع كتابا في دفتر يقال لأحدهما الأوّل وللثّاني الثّاني[٢] كما أنَّ كلّا من الدّرجيني[٣] والبرادي[٤] والشّمّاخي[٥] اطلعوا على جزء منه فيقول البرادي: «وكتاب الشّيخ أبي الرَّبيع سليمان بن يخلف المزاتي في مجلّدين الأوّل والثّاني في علم الكلام وفي أصول الفقه وقفت على الثّاني ولم أقف على الأوّل»[٦].

غير أنَّ ذلك وحده لا يقوم دليلًا على أنَّ هذا الكتاب الذي بين أيدينا هو

---

(١) هو أبو زكريّاء يحيى ابن أبي بكر الوارجلاني من علماء الطّبقة العاشرة (٤٥٠ ـ ٥٠٠) فهو معاصر للمؤلّف لكنّه توفّي بعده لأنّه روى سيرته حتّى وفاته انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٤٨/٢.

(٢) انظر أبو زكريّاء: السّيرة وأخبار الأئمّة: ٢٨٨

(٣) انظر كتابه الطّبقات ١٩٤/١ والدّرجيني هو أبو العبّاس أحمد بن سعيد الدّرجيني (ت ٦٧٠هـ) من أسرة علم وكفاح. أصيل منطقة نفطة بالجريد التّونسي أخذ العلم عن أبي سهل يحيى بن إبراهيم أحد علماء وارجلان أشهر كتبه كتاب طبقات المشائخ بالمغرب في جزأين. انظر إبراهيم طلاي في مقدّمة كتاب طبقات المشائخ بالمغرب ١/ك.

(٤) انظر كتابه الجواهر ٢١٩، ٢٢٠. البرادي هو أبو القاسم بن إبراهيم البرادي (ت ٨١٠/١٤٠٧م) مؤرّخ من علماء الإباضيّة. أشهر كتبه «الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخلّ به كتاب الطّبقات» و«البحث الصّادق والاستكشاف عن حقائق وأسرار كتاب العدل والإنصاف» انظر الزّركلي: الأعلام ١٧١/٥.

(٥) أبو العبّاس أحمد بن أبي عثمان سعيد بن عبد الواحد الشّمّاخي (ت ٩٢٨هـ) لقّب ببدر الدّين وإذا أطلق البدر أريد به الشّمّاخي أخذ العلم عن أبي عفيف صالح ابن نوح التندميرتي من نفوسة بليبيا ثمّ عن يونس بن محمّد وأبو زكريّاء يحيى بن عامر بن إبراهيم وغيرهما من تآليفه «السّير (ط) في تراجم علماء الإباضيّة» «مختصر العدل والإنصاف» (ط) «شرح مختصر العدل والإنصاف» (خ) انظر أحمد بن سعود السّيابي: مقدّمة كتاب السّير للشّمّاخي الجزء الأوّل.

(٦) البرادي: رسالة في تقييد كتب الإباضيّة ملحقة بكتاب الموجز لأبي عمّار، تحقيق عمّار الطّالبي ٢٨٩/٢.

نفســه الذي ألّفه أبو الرَّبيع وهو الذي يتحدّث عنه هؤلاء المؤرّخون. لذلك كان لزاما علينا البحث عن براهين أخرى مؤكّدة نسبة الكتاب لصاحبه.

إنّ المتتبّع لكتاب الدّليــل والبرهان[١] يجد فقرات كاملــة نقلها عن أبي الرَّبيع ثمّ شرحها وعلّق عليها[٢] بل إنّه أحيانًا يورد الباب كاملًا بنصّه كما هو الحال بالنّســبة لباب «ما لا يســع النّاس جهله» فهو يقول: «ونحن نورد قول الشّيخ أبي الرَّبيع ســليمان بن يخلف فيما لا يســع جهله قال في باب ما لا يســع النّاس جهله وممّا يجب على كلّ بالغ عند بلوغه وصحّة عقله حرّا كان أو عبدًا ذكــرًا كان أو أنثى...» ويمضــي في نقل الباب بأكمله ثمّ يشــرع في شرحه فقرة بعد فقرة[٣].

كما أنّ تبغورين بن عيسى (وهو من أشــهر تلاميذه) في كتاب الجهالات وأبا عمّار[٤] في شرحه لهذا الكتاب والوارجلاني[٥] في كتاب العدل والإنصاف

---

(١) وهو الكتاب الذي ألّفه أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (ته ١٥٧) في ثلاثة أجزاء طبعت في مجلّدين ويحتوي على جملة من المسائل في أصول الدّين.

(٢) انظر على سبيل المثال كتابه الدّليل والبرهان مج١، ٣٧/٢، ٥٧ ـ ٦١.

(٣) الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج، ٢٠/٢ ـ ٢٢ أمّا شــرح البــاب فمن ص٢٣ إلى ص٣٦ من نفس الجزء.

(٤) أبو عمّــار عبد الكافي بن أبي يعقــوب التناوتي الوارجلاني (٥٧٠هـ) عــدّه الدّرجيني من علماء الطّبقة الثّانية عشر(٥٥٠ ـ ٦٠٠هـ) رحل إلى تونس للدّراســة فبقي بها أعوامًا ثمّ عاد إلى وارجــلان كان من علمــاء الكلام والمنطــق والجدل له مــن التّآليف «كتاب شــرح الجهالات» حقّقه ونيس بن عامر ولا يزال مرقونًا. «الموجز» في مجلّدين ط (تحقيق عمّار الطّالبي) «كتاب في اختصار المواريث والفرائض». ط «رســالة في ذكر طبقات المشائخ». ط. انظر ونيس بن عامر في مقدّمــة تحقيقه لكتاب الجهــالات ١٠ ـ ٢١. وانظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٨٥/٢ ـ ٤٩١.

(٥) أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السّدراتي الوارجلاني (٥٠٠ ـ ٥٧٠هـ) حفظ القرآن وتفقّه في الدّيــن بوارجلان ثمّ رحل إلى الأندلس فنبغ في التّفســير والحديث والتنجيم. من أشــهر تآليفه الدّليــل والبرهان في جزأين وله قصيدة حجازيّة طويلة أبياتها عدد أيّام السّــنة. انظر =

والبرادي في شــرحه لكتاب العدل والإنصاف والسّوفي[(١)] في كتاب السّؤالات والشّمّاخي في شــرح مختصر العدل والإنصاف قد أوردوا جميعا جملة كبيرة من أفكار أبي الرَّبيــع المثبتة في كتاب التّحف ولقد ذكرنــا أمثلة متعدّدة عند تحقيقنا للنّصّ[(٢)] وإذا كان الكتاب قد ثبتت نســبته للمؤلّف بالبراهين القاطعة للشّكّ فما الدّافع الرّئيســي لتأليفه ومتى كان ذلك؟ وما هي أهمّ الموضوعات التي يشتمل عليها؟.

## ج ـ سبب تأليف الكتاب:

لقد سبق أن أشــرنا إلى أنَّ أبا الرَّبيع تولّى رئاسة حلقة في أصول الدّين في جزيرة جربة وذلك اســتجابة لرغبة مشــايخ بني يهراســن ومضى يلقي دروسه الكلاميّة على تلاميذه ولمّا أعجب الطّلبة بكفاءته العلميّة ومهارته في هذا الفنّ اقترحوا عليه تأليف كتاب شــامل في الكلام فامتنع أوّل الأمر لكنّ إلحاح تلاميذه على ذلك دفعه إلى الاســتجابة لهذه الرّغبة. يروي أبو زكريّاء ـ في هذا المضمار ـ أنَّ أحد تلاميذه رأى في منامه أنّه يستخرج من بطن أبي الرَّبيع قطعتين مملوءتين عســلا فيســأل عن رؤياه أحد المشــهورين بتعبير الرّؤى بمدينة قابس فبشّره بأنَّ هذا العالم سيؤخذ منه علمه كرهًا[(٣)].

---

= الدّرجيني: طبقات المشــائخ بالمغرب ٤٩١/ ـ ٤٩٥. وانظر علي يحيــى معمّر: الإباضيّة في الجزائر: ٢٣٧.

(١) أبو عمرو عثمان بن خليفة السّوفي المارغني أخذ العلم عن أبي العبّاس أحمد بن بكر وهو من علماء القرن الســادس ذكــره الباروني في الطّبقة الحادية عشــرة مــن تلاميذه ميمون التنكنيصي له من التّآليف كتاب الســؤالات. انظر علي يحيــى معمّر: الإباضيّة في الجزائر ٢٣٤/٢٣١. وانظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٨٣/٢ ـ ٤٨٥.

(٢) خاصّة ما ورد منها في كتاب السّؤالات فإنّ أفكار أبي الرّبيع وعبارته منتشرة في كامل الكتاب.

(٣) انظر أبو زكريّاء: السّيرة وأخبار الأئمّة: ٢٨٨/٢٨٧.

ولمّا لم يجد مناصًا من تنفيذ هذا الاقتراح شرع في التّأليف فأخذ يملي على تلاميذه في كلّ يوم جملة من المسائل حتّى تمّ الكتاب وحينئذٍ قام الطّلبة بجمع هذه الدّروس من الألواح ثمّ تولّوا ترتيبها وعرضها على مؤلّفها لمراجعتها فأثبت منها ما رآه مناسبًا وأسقط منها ما تبينت له ضرورة الاستغناء عنه وصحّح ما ظهر له من أخطاء[١]. وبعد تنقيحها أمر باستنساخها فكانت في مجلّدين وبعدئذٍ عرض الكتاب على أبي عبد الله محمّد بن سودرين[٢] للنّظر فيه والتّعليق عليه فلم يدخل عليه إلّا تعديلات طفيفة جدّا يقول الدّرجيني: «... فاستنسخها وجعلها ديوانًا في مجلّدين الأوّل والثّاني وعرضهما بعد ذلك على أبي عبد الله بن سودرين فلم يزد فيهما إلّا حرفين»[٣].

### د ـ وقت تأليفه:

يبدو أنَّ تأليف أبي الرَّبيع لهذا الكتاب إنّما كان بعد سنة ٤٤٩هـ أي في فترة النّضج العقلي التّامّ[٤]. والذي يدلّ على ذلك هو أنَّ الدّرجيني يشير إلى أنَّ أبا الرَّبيع وتلاميذه وجملة من العلماء قاموا بزيارة لأهل دعوتهم في مناطق متعدّدة[٥] وذلك سنة ٤٤٩هـ ثمّ ثبت أنَّ التّلاميذ بعد هذه الزّيارة اقترحوا على شيخهم تأليف كتاب في الأصول وإن كان الدّرجيني لم يصرّح بأنَّ هذه الزّيارة كانت قبل تأليف الكتاب فإنّ عبارته توحي بذلك إذ يقول

---

(١) انظر م ن.

(٢) من علماء الإباضيّة في القرن الخامس للهجرة كان إمامًا معروفًا بالورع. عاصر أبا الرّبيع سليمان بن يخلف. انظر الشّمّاخي: السّير ٧٠/٢.

(٣) الدرّجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ١٩٤/١، ١٩٥. ولسنا ندري موضع هذه الزّيادة البسيطة لأنَّ كتاب السّير لم يحدّد ذلك.

(٤) لأنّه وقتئذٍ في حدود سنّ الخمسين. انظر تاريخ تحقيق ولادته فيما سبق ص١٧.

(٥) لقد ذكرنا عند حديثنا عن رحلاته المناطق التي زاروها والمناطق التي مرّوا بها. انظر ما سبق.

بعد روايته لتفاصيل الرّحلة: «ثــمّ إنّ التّلاميذ رغبوا إلى أبي الرَّبيع أن يؤلّف لهم كتابا في علم الأصول ليــرووه عنه...»[١] ولعلّ هذه العبارة نفســها هي التي دعت عمرو خليفة النّامي إلى استخلاص نفس الاستنتاج الذي توصّلنا إليه[٢] وبناء على ذلك يترجّح لدينا أنَّ تأليفه للكتاب كان بعد سنة ٤٤٩هـ.

**هـ ـ محتويات الكتاب:**

لقد جعل المؤلّف كتابه مشــتملًا على خمسة وعشــرين بابًا في التّوحيد والكلام والفِقه وأصوله غير أنَّ المقصــود بالذّات من هذا التّأليف هو تحرير مســائل الكلام ولذلك كانت قضايا الفِقه وأصوله قليلة[٣] والسّبب في ذلك راجع إلى تخصّصه في ميدان الكلام وهذا لا يعني عدم إلمامه بالفِقه وفروعه بل إنّ الدّرجيني يثبــت أنَّ أبا الرَّبيع ما تصدّر لحلقــة العلم حتّى تعمّق في الفِقه وأخذ نصيبًا وافرًا منه[٤].

ورغم قلّة الموضوعات الفقهيّة والأصوليّة[٥] فإنّنا نشير إلى أهمّ المسائل التي تعرّض لها. أمّا في مجال أصول الفِقه فإنّ أبرز ما تناوله:

- الأمر والنّهي والإلزام والتّكليف: وقد خصّص لهذه المسألة الباب الرّابع فعرّف فيه التّكليف وبين شــروطه كما عرض معنى الأمر وأقسامه وأشار إلى مسألة الأمر بالشّــيء هل هو نهي عن ضدّه، والنّهي عن الشّيء هل هو أمر بضدّه.

---

(١) الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ١٩٤/١.
(٢) انظر عمرو خليفة النّامي: تطوّر الفكر الإباضي (الأطروحة) ص٢٨٩.
(٣) وذلك بالمقارنة مع قضايا التّوحيد والكلام.
(٤) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب: ١٩٤/١.
(٥) أي في أصول الفِقه.

- مصادر التّشريع وهي ثلاثة القرآن والسُّنَّة والرّأي وقد أورد هذه المسألة بإجمال في ختام الباب الخامس فقال: «فإن قال كم وجه جاء عليه الدّين فقل على ثلاثة أوجه التنزيل والسُّنَّة ورأي المسلمين ومن أنكر التنزيل والسُّنَّة ورأي المسلمين فهو كافر»[١]. ولم يتعرّض إلى تفصيل هذه المصادر سوى ما ذكره من بيان لأقسام السُّنَّة وإشارة إلى ما فيها من محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وعامّ وخاص لكنّه في موضع آخر[٢] يورد قضيّة الاجتهاد[٣] مركّزًا على شروط المجتهد وملحّا على وجوب إبقاء باب الاجتهاد مفتوحًا.

والملاحظ أنّه عند تناوله لهذه الموضوعات غالبًا ما تسيطر عليه النّزعة الكلاميّة ففي مسألة الأمر والنّهي والإلزام والتّكليف يبيّن أنّها أفعال الله وهي عدل منه ويفسّر معنى قولنا «أمر الله بهذا» فيقول: «خلقه لا من أحد وعند تعرّضه لشروط التّكليف يركّز على مسألة إثبات جسمانيّة العقل والدّليل على عقل العاقل».

ورغم عرضه لهذه المسائل عرضا عقائديًا ورغم خلوّ كتابه من التّحليلات الأصوليّة الدّقيقة فإنّنا نجد آثارا لآرائه الأصوليّة وتحليلًا لمواقفه واستدلالًا عليها في كتب أصول الفِقه الّلاحقة. فالوارجلاني مثلًا قد اعتمد بعض هذه الآراء وناقش بعضها ثمّ سار على هذا الدّرب كلّ من البرادي والشّمّاخي،

---

(١) أبو الرّبيع سليمان بن يخلف: التّحف: ١٦.

(٢) أورد هذه المسألة في الباب الثّالث عشر تحت عنوان: باب اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي كما أشار في هذا الباب إلى بعض ما اختصّ به النّبي ﷺ وما اختصّت به أمّته دونه انظر ص٣١، ٣٢ من المخطوط.

(٣) وإن كان الاجتهاد قسمًا من أقسام الرّأي لكنّه يخصّص له بابًا إشارة إلى أهمّية التّركيز عليه.

وبذلك يمكن أن يعدّ كتاب التّحف مصدرا مـــن مصادر الأصوليين على قلّة مسائلة وتحليلاته في هذا الفنّ.

هذا بالنّسبة لأصول الفقه أمّا بالنّســبة للفِقه فإنّنا نجد مسائل فقهيّة كثيرة مبثوثة في عدد من الأبواب خاصّة باب اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي.

والملاحظ أنَّ جملة الأحكام الفقهيّة التي أوردها في هذا الكتاب غالباً ما تكون مجرّدة عن الاســتدلال أو الاختلاف بين الفقهــاء وإنّما اكتفى بعرض الرّأي المتبنّى لديه.

وهذه الأحكام منهــا ما يتعلّق بالطّهارة والصّــلاة وأحكامهما[١] ومنها ما هو متّصل بالآداب العامّة[٢] وما يترتّب على مخالفتها من محظورات[٣].

كما تعرّض إلى حقوق الوالدين والأرحام والجيران والأصحاب والعبيد وأهل الذّمّة[٤].

وفي أواخر الباب الحادي عشر (باب اختلاف النّاس في الحرام المجهول) أشار إلى بعض أحكام العقوبات[٥].

وبما أنَّ الكتاب لم يؤلّف لدراسة الفقه وأصوله فإنّ صاحبه لم يتعمّق في

---

(١) أمّا بالنّســبة للطّهارة فقد عرض حكم كلّ من الاســتنجاء والوضوء والغســل وأمّا بالنّسبة للصّلاة فقد اهتمّ بصفة أخصّ بقضيّة صلاة الجمعة والاســتدلال على وجوبها والرّدّ على مانعــي أدائها وراء أئمّــة الجور. انظر ص٤٠ من هــذا المخطوط وبالنّســبة لبعض أحكام الطّهارة انظر ص٦٩ من هذا المخطوط.

(٢) كإلقاء السّــلام وردّه وحرمة ســفور المرأة وإبداء العورة والنّظر إليها وما يتّصل بذلك من جزئيّات انظر ص٣٢، ٣٣، ٦٣، من المخطوط.

(٣) كالزّنا واللّواط.

(٤) انظر أبو الرّبيع: التّحف: ٣٣، ٣٤ من المخطوط.

(٥) انظر أبو الرّبيع: التّحف: ٢٧، ٢٨ من المخطوط.

تحليل هذه الموضوعات. ولمّا كان القصد من تأليف الكتاب تحرير مسائل أصول الدّين فإنّ المؤلّف لم يأل جهدا في تتبّع مختلف قضايا العقيدة من حيث التّحليل والاستدلال والرّد على المخالفين ومناقشة حججهم.

ولم يكتف بذلك بل خصّص ما يقرب من ثلث (ربع) الكتاب[١] لمسائل كلاميّة صرفة كالجواهر والأعراض والحركات والسّكون والحواسّ.

وإذا كانت مسائل أصول الدّين قد أخذت من المؤلّف كلّ هذا الاهتمام باعتبارها المحور الأساسي للكتاب فما هي أهمّ هذه القضايا بصنفيها العقلي والكلامي؟.

إنّ هذه الموضوعات يمكن تلخيصها فيما يلي من النّقاط:

**النّقطة الأولى: ما يسع وما لا يسع جهله[٢].**

أمّا فيما لا يسع النّاس جهله فقد شدّد المؤلّف على المكلّفين فأوجب عليهم معرفة سبع عشرة مسألة بمجرّد بلوغهم شريطة أن يكونوا صحيحي العقول ولم يفرّق في ذلك بين الذّكر والأنثى ولا بين الحرّ والعبد.

وأمّا ما يسع جهله فقد جعله ثلاثة أقسام:

- ما يسع جهله إلى الورود[٣] أو قيام الحجّة به كمعرفة صفات الله تعالى؟.
- ما يسع جهله إلى مجيء وقته كالصّلاة والصّيام والحجّ قبل وصول أوقاتها فإذا وجب الفعل لزم العلم.

---

(١) الكتاب مشتمل على ١١٠ من الصّفحات.

(٢) وقد حلّلنا هذه المسألة تحليلًا موجزًا فيما يلي من هذا البحث.

(٣) المقصود بالورود ورود الفكرة على الذّهن أي أن تخطر على البال.

ما يسع جهله أبدًا ما لم يتقوّل فيه الفرد على الله الكذب أو يقارف ما حرّم الله مثل قسمة المواريث وجزئيّات الرّبا والقصاص[١].

## النّقطة الثّانية: الولاية والعداوة والوقوف

لقد خصّص المؤلّف الباب الثّالث من الكتاب لتناول هذه القضيّة التي تعتبر من أهمّ القضايا المطروحة عند الإباضيّة[٢] فقد عرّف كلًّا من الولاية والبراءة والوقوف وذكر موجبات كلّ منها والأدلّة على فريضتها من الكتاب على وجه الخصوص ثمّ قدّم أقسام الولاية والبراءة وأولى اهتمامًا خاصًّا بالأطفال على اختلاف أصنافهم[٣] وما يتّصل بهم من أحكام.

كما عرض في هذا الباب مسائل جزئيّة كثيرة أوردها في شكل أسئلة وأجوبة.

## النّقطة الثّالثة: الجملة والتّفسير

لقد بين المؤلّف في الباب الخامس من هذا الكتاب قسمي الجملة وشرح كلّ قسم منها شرحًا موجزًا وعلّل تسمية الجملة والتّفسير ثمّ أوضح أنّ الدّين في جملته منه ما هو محدود (كالصّلاة والصّيام والحجّ) ومنه ما هو غير محدود (كالخوف والرجاء، وبرّ الوالدين) مبينًا الحكمة من تكليف العباد بما لا حد له[٤].

---

(١) لقد عرض المؤلّف هذه النّقطة الأولى في البابين الأوّلين من الكتاب.

(٢) وقد خصّصنا فصلا لهذه المسألة حلّلنا فيه مختلف جوانب هذه القضيّة.

(٣) قد ذكر حكم أطفال المسلمين وأطفال الكافرين وعبيد المتولّى إذ كانوا أطفالًا والموالي إذ كانوا أطفالًا وكان من أعتقهم من أهل الولاية أو أهل الجملة والعبيد الأطفال إذ كانوا شركة بين المتولّى وغيره وأطفال المرتدّ أو من دخل من الشّرك إلى الإسلام والأطفال المجانين.

(٤) لقد حلّلنا هذا الموضوع أيضًا في فصل نظرية المعرفة.

## النّقطة الرّابعة: كلام الله وقضيّة خلق القرآن

لقد كان الحديث في الباب السّادس من هذا الكتاب يدور حول محورين أساسيّين:

- **المحور الأوّل:** كلام الله لموسى: بدأ أوّلًا بتعريف الكلام تعريفًا عامًّا غير دقيق[١] ثمّ ردّ على المشبّهة القائلين إنّ كلام الله لموسى كان بلسان وشفتين ولهوات ثمّ أورد مقابل ذلك قول الإباضيَّة ومن وافقهم وهو أنَّ كلام الله لموسى لا يعني سوى إحداث الله لكلام الله الذي سمعه موسى عليه السلام. وقد نقل في هذا العدد أقوالًا ثلاثة للعلماء:

**القول الأوّل:** خلق الله التّقطيع فقام عنه المقطع فسمعه موسى.

**القول الثّاني:** أظهر الله جسمًا من أجسام الموتى فقام عنه الكلام فسمعه موسى.

القول الثّالث: كلّم الله موسى بوحي كسائر الأنبياء وإنّما ميّزه بالذّكر على وجه الاستخصاص كما سمّى عيسى روح الله وإبراهيم خليل الله والحال أنَّ الأرواح كلّها لله وأنَّ أنبياء الله كلّهم أحبّاؤه وأنَّ البيوت كلّها لله[٢].

- **المحور الثّاني:** قضيّة خلق القرآن: وقد عرض أدلّة خلق القرآن من ثمّ استخلص منها جملة من الاستنتاجات العقليّة[٣] وفي نهاية الباب أشار إلى بعض المسائل الجزئيّة المتعلّقة بهذا الموضوع كمسألة الحكم على القائل بقدم القرآن[٤] وقضيّة الاستدلال على أنَّ القرآن عرض من الأعراض[٥].

---

(١) «الكلام هو بيان وكلّ بيان هو كلام» التّحف ص١٦ من المخطوط.

(٢) انظر: ص١٦، ١٧ من المخطوط

(٣) انظر: ص١٧ من هذا المخطوط.

(٤) حكم عليه بالكفر دون الشّرك.

(٥) وحجّته في ذلك هي وجود القرآن في أمكنة متعدّدة في نفس الوقت.

وإذا كان القرآن[١] محدثًا فإنّه لا يصحّ أن يعدّ صفة لله في ذاته كالعلم والقدرة[٢] وهذا لا يعني أنّه لا يوصف بأنّه متكلّم بل هو متكلّم في ذاته وبذاته ولذاته وذلك بمعنى نفي الخرس عنه لا بمعنى إحداثه الكلام[٣].

النّقطة الخامسة: الإيمان والكفر:

وفي هذا المجال عرض المؤلّف أوّلا اختلاف الفرق الإسلاميّة (من مرجئة وصفريّة ومعتزلة وأشعريّة) في تعريف الإيمان ثمّ أردف ذلك بذكر موقف الإباضيَّة قاطبة فبين أنّها تقول بأنَّ الإيمان هو كلّ ما أمر الله به من قول وعمل وكلّ من أتى بالقول وضيّع العمل هو كافر كفر نفاق وليس بمشرك ولا بمسلم[٤] كما عرّف الكفر بأنّه الاستفساد إلى وليّ النّعمة وأثبت أنّه يستحقّ بخصلة واحدة بخلاف الإيمان فإنّه لا يستحقّ إلّا بجميعه.

كما تبنّى موقف التّرادف بين الدّين والإسلام والإيمان وذلك جمعًا بين الآيات.

كما تعرّض في كتابه لكيفيّة معاملة كلّ من المنافقين والمخالفين وأهل الكتاب والمشركين والمرتدّين.

أمّا المنافقون[٥] فقد صرّح بوجوب إجراء أحكام الإسلام عليهم من جواز مناكحتهم وموارثتهم وأكل ذبائحهم والصّلاة معهم واحترام جميع حقوقهم باستثناء ولايتهم وتسميتهم بالإيمان.

---

(١) وهو بلا شكّ كلام الله كذلك التّوراة والإنجيل والزّبور.

(٢) انظر ص١٧ من المخطوط.

(٣) الملاحظ أنّ هذه المسألة لم يوردها في نفس الباب وإنّما أوردها في الباب العشرين من الكتاب «باب في الحبّ» ص٦٨.

(٤) انظر ص١٨ من المخطوط.

(٥) وهم الّذين خالف عملهم قولهم فأتوا بالشّهادتين وضيّعوا العمل انظر تعريف النّفاق من هذا البحث.

وأمّا المخالفــون فإنّهم يدعون إلى تــرك ما تبنّوه مــن مواقف اعتقادية مخالفة للإباضيّة وإلــى ولاية أئمّة الإباضيَّة وأتباعهم مــن المتولّين والبراءة ممّا برئوا منه فإنّ أبوا وسفهوا مقالة الإباضيَّة وطعنوا فيهم وبرئوا من أئمّتهم جاز قتالهم وسفك دمائهم دون إباحة أموالهم وسبي ذراريهم.

وأمّا شهادة المخالفين فلم يبد رأيًا صريحًا في شأنها وإنّما اكتفى بعرض الخلاف الوارد بيــن العلماء مبينًا أنَّ المجيزين لها إنّمــا أجازوها في أحكام الأحوال الشّــخصيّة والبيوع وما شــابه ذلك ومنعوها في الحــدود والدّماء والولاية والبراءة والتّكفير.

وأمّا أهل الكتاب فتؤخذ منهم الجزية فإن أبوا فحكمهم حكم المشركين في إباحة الدّماء وســبي الذّراري وغنيمة الأموال غير أنّه لا يقتل إلّا الرّجال المقاتلون ومن أعان على قتال المســلمين. وأمّا نكاح نسائهم فقد أباحه كما هو مبين في الذّكــر الحكيم. وأمّا المرتــدّون فإنّهم يقتلــون إن أصروا بعد اســتتابتهم وفيما يخصّ أموالهم لم يبد رأيًا معينًا وإنّما اكتفى بالإشارة إلى اختلافات العلماء فيها[1].

## النّقطة السّادسة: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

لقد أكّد المؤلّف وجوبهما علــى المكلّفين بقدر الطّاقة والقوّة وهو بذاك يشــير إلى الحديث المشــهور: «**من رأى منكــم منكرًا فليغيّــره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه**»[2]. كما بين أنَّ الأمر بالمنكر أو الموسّع لما ضيّــق الله أو المضيّق لما وسّــع الله أو نافــي الكفر والفســق عن أهله

(١) الملاحظ أنَّ المســائل المذكورة في هذه النّقطة لم يجمعها المؤلّــف في باب واحد وإنّما تناول بعضها في الباب السّــابع (باب اختلاف النّاس في الإيمان والكفر) والبعض الآخر في الباب السّابع عشر وقد أوردناها معا لاتّصالها ببعضها.

(٢) انظر تخريج الحديث فيما يلي من هذا البحث.

(أو العكس) أو جاعـل الصّغير كبيرًا (أو العكـس) كلّ من فعل ذلك ضالّ وهالك أمّا الآمر بالشّرك فهو مشـرك بلا منازع. وعلى النّقيض من ذلك عدّ الأمر بالفرائض أو النّوافل طاعة غير توحيد[١].

### النّقطة السّابعة: الإمامة ومسالك الدّين

أمّا بالنّسبة للإمامة فقد بيّن وجوبها على العباد عند القدرة عليها مثبتًا أنّ اسـتطاعة الإمامة إنّما تكون بتوفّر عدّة الرّجال والأموال والسّـلاح ووجود الإمـام العادل[٢] ثـمّ أورد بعضًا من واجبـات الإمام وحقوقـه دون تفصيل للموضوع أو استدلال أمّا مسالك الدّين فقد اكتفى بسردها دون أيّ شرح أو تعليق أو تمثيل لها.

والملاحـظ أنّه لم يفـرد لهذه المسـألة بابا ولـم يتعمّق فـي تفصيلها وتحليلها[٣] وإنّمـا أورد هـذه العموميّات ضمن المسـائل التـي يدين بها الإباضيّة[٤].

### النّقطة الثّامنة: المعرفة ووسائلها[٥]

لقد عرّف العلم بأنّه الدّرك والإحاطـة[٦] وهو تعريف يمس جانبا من معاني مفردة العلم، وبين أنّ أوّل العلم التّوحيد وسـبيله التّعليم[٧] وقدّم

---

(١) وقد حلّل هذه المسائل في الباب الثّامن تحت عنوان «باب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر».
(٢) انظر ص٣٩ من هذا المخطوط.
(٣) خلافا لأبي عمّار مثلا الذي أولى هذه المسألة اهتمامًا خاصًا فاستدلّ على وجوب الإمامة وردّ على الزّيديّة والنّجدات والمعتزلة والنّكار.
(٤) وذلك في الباب الثّالث عشر اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي.
(٥) وقد أفردنا لهذه المسألة فصلا في قسم الدّراسة..
(٦) انظر ص٢٤ من هذا البحث.
(٧) انظر ص٢٤ من هذا البحث.

بعضا من الأدلّــة على وجوب طلب العلم وذلك بعد إشـــارته إلى الصّلة المتينة بيّن العلم مـــن جهة، وبين العلم والجهل والتّوحيد والشّـــرك من جانب آخر[١].

والعلم والجهل محلهما القلب وهما على وجهين:

- اضطرار: وهو علم ما أدركته الحواسّ.
- اكتساب: وهو علم ما دلّ عليه ما أدركته الحواسّ.

والفرق بين العلم المكتســب والجهل المكتسب هو أنّ العلم يقصد إليه العباد بينما الجهل يكون عن أســباب منهم فهم لا يقصدون إليه وإنّما يكون مسبّبًا عن الدّواعي التّي يقصدون إليها[٢].

وإذا كانت الحواسّ الوسيلة الأولى للمعرفة فإنّ المؤلّف قد خصّص لها بابًا عرّف فيه بالحواسّ والمحسوســات أجســام ما خلا الصّوت وإنّ الحواسّ ليست من جنس واحد كما أشار إلى تعطّل عمليّة الإحساس عند حدوث العوائق[٣].

## النّقطة التّاسعة: الجواهر والأعراض

الجوهر هو الجســم عند أبي الرَّبيع وهو مــا كان في عينه غير واحد وله جهات ستّ أمام وخلف ويمين وشــمال وفوق وتحت وهو لا ينفكّ من الكون في المــكان إمّا متحرّكًا وإمّا ســاكنًا[٤] أمّا العرض فهو ما كان

---

(١) انظر ص٢٤ من هذا البحث.

(٢) لقد بسط هذه المسائل في الباب التّاسع «باب المعرفة والجهل» ص٢٣، ٢٤.

(٣) لقد حلّل هذه المسائل في الباب الرّابع والعشرين «باب في الحواس» انظر من ص٨٨ إلى ص٩٣ في المخطوط.

(٤) انظر ص٦٩ من هذا المخطوط.

متعرّضا في الجوهر ويختلف عنه في كونه لا تمرّ عليه الأحوال وهو موجود ولا وجود له إلّا حال حدثه ويعدم في الحال التّالية وهو غير قابل للتّعديد والتّبعّض ولا يجري عليه الكون في المكان ولا يوصف بالحدود والعرض والطّول[١].

وبعد بيان مفهومي الجسم والعرض أشار إلى صفات كلّ منهما[٢] ثمّ إلى العلاقة بين حدث الشّيء وفنائه[٣] وإمكانية إدراك الجسم بالحواسّ بخلاف حدثه وفنائه اللّذين يدركان بالدّلائل والنّظائر دون الحواسّ[٤]. وحينئذٍ تطرّق إلى مفهوم كلّ من الدّليل والمدلول والاستدلال والمدلّ والمدلّ له مبينًا أنّ الاستدلال اكتساب من المستدلّ وليس اضطرارًا ولا طبعًا[٥].

## النّقطة العاشرة: الحركات والسّكون

الحركة هي ما لا يفعل منه أجزاء في مكان[٦] والسّكون ضدّها[٧].

والحركة قسمان نقلة وغير نقلة. فالنّقلة هي زوال من مكان إلى مكان وغير النّقلة عكسها[٨].

---

(١) انظر ص٦٩ من هذا المخطوط.
(٢) انظر ص٦٩، ٧٠ من هذا الخطوط.
(٣) انظر ص٧١ من هذا المخطوط.
(٤) انظر ص٧٢ من هذا المخطوط.
(٥) انظر ص٧٢ من هذا المخطوط.
(٦) انظر ص٧٨ من هذا المخطوط.
(٧) انظر ص٨١ من هذا المخطوط.
(٨) انظر ص٧٨ من هذا المخطوط.

والسّكون كذلك قسمان لبث وغير لبث فاللّبث هو مكان في المكان بعد مرور حالتين عليه وهو في نفس المكان وعكسه غير اللّبث[١].

النّقطة الحادية عشر: الخوف والرّجاء

لقد أوجب التّعادل بين الخوف والرّجاء وبين أنّ ذلك إنّما يكون برجاء بلوغ الحدّ المطلوب في الطّاعات التي لا تعرف حدودها (كبِرّ الوالدين) مع الخوف من عدم بلوغ هذا الحدّ أو الوقوع في الذّنوب التي لا تعرف أكبائر هي أم صغائر.

ولاحظ في نهاية الباب أنّ الأنبياء وإن كانوا عارفين بمصيرهم فهم متعبّدون بالخوف والرّجاء[٢].

النّقطة الثّانية عشرة: التّوبة والإصرار

انطلق المؤلّف في هذا الباب ـ وهو الخامس عشر من الكتاب ـ من تعريف كلّ من التّوبة والإصرار فأثبت أنّ التّوبة هي الإقلاع عن الذّنب وتوطين النّفس على عدم العودة إليه والتنصّل من التّبعات. أمّا الإصرار فهو الإباء من التّوبة والعزم على عدم مفارقة الذّنب أبدًا[٣].

وبعد عرض هذين التّعريفين استدلّ على وجوب التّوبة وحرمة الإصرار بآيات من القرآن وأقول السّلف[٤] وبين وقت وجوب التّوبة[٥] ثمّ

---

(١) انظر ص٧٨ من هذا المخطوط: والملاحظ أنّه خصّص الباب الواحد والعشرين لتناول هذا الموضوع بعنوان «باب في الجواهر والأعراض».

(٢) انظر ص٢٨، ٢٩ من هذا المخطوط.

(٣) انظر ص٢٨، ٢٩ من هذا المخطوط.

(٤) انظر ص٢٨، ٢٩ من هذا المخطوط.

(٥) انظر ص٢٨، ٢٩ من هذا المخطوط.

عرض بعض المسائل الجزئيّة المتعلّقة بالتّوبة والإصرار والكفر والمعصية[١].

### النّقطة الثّالثة عشر: النبوّة والرّسالة

عرض المؤلّف في هذا الباب ـ وهو الباب العاشر ـ مفهوم النّبوّة والفرق بين النّبي والرّسول مبينًا أن كل رسول نبي وليس كلّ نبي رسولًا كما أثبت في هذا المضمار أنَّ النّبوّة اضطرار والرّسالة اكتساب ذلك أنَّ النّبوّة تحلّ في الأنبياء دون اختيار منهم بخلاف تبليغ الرّسالة.

كما تحدّث في هذا الباب عن كيفيّة تلقّي الوحي ثمّ عن عصمة الأنبياء من الكبائر دون الصّغائر بعد النّبوّة. كما أشار إلى شروط النّبي[٢] وذكر في ختام الباب بعض خصائص الملائكة وصفاتهم[٣].

### النّقطة الرّابعة عشرة: صفات الله تعالى

لقد ختم المؤلّف أبواب كتابه بالحديث عن صفات الله تعالى وعنوان لهذا الموضوع «باب التّوحيد ونفي الإشارة والمساواة عن الله» بدأ تحليله للموضوع بتمهيد ذكر فيه قاعدة عامّة لا يسع جهلها وهي أنَّ الصّفات كلّها داخلة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١][٤] وبناءً على ذلك لم يكلّف النّاس معرفة الصّفات على وجه التّفصيل متى لم تعلم أو يخطر

---

(١) كالاختلاف في مؤاخذة العبد على الذّنوب التي تاب منها والحال أنّه لم يمت على الوفاء بدينه والاختلاف فيمن هو أشدّ عذابا المشرك أم المنافق وما يقال لمرتكب الصّغيرة وما لا يقال له.

(٢) وذلك ألّا يكون عبدًا أو امرأة أو طفلاً أو بدويًا.

(٣) من ذلك أنّهم أقوى بنية من بني آدم

(٤) انظر ص ٩٣ من هذا المخطوط.

بالبال[١] ثمّ عرض جملة من الصّفات المستحيلة على الله تعالى كالذّكورة والأنوثة والحركة والسّكون والظّلمة والنّور والحلول في المكان والملاصقة له وتفاصيل الإثناء في قدرته وبالمناسبة ذكر بعض ما يجوز أن يقال في حقّ الله تعالى[٢] ثمّ أثبت أنّ صفاته تعالى هي عين ذاته وليست زائدة على ذاته[٣] وأنّها قديمة[٤]. ثمّ تولّى تفسير كثير من الصّفات[٥] وفي النّهاية اشتغل بتأويل بعض الأخبار التي يفيد ظاهرها التّشبيه[٦].

### و ـ تقييم الكتاب

وبعد عرض خلاصة عامّة لأهمّ ما اشتمل عليه الكتاب من موضوعات فقهيّة وكلاميّة نرى من المفيد تقييم الكتاب وإبراز مدى أهمّيته ولا يأتي ذلك إلّا بمعرفة ميزته من النّاحية العلميّة ومقارنته بغيره من الكتب السّابقة واللّاحقة له.

أمّا من حيث المادّة العلميّة فإنّه يمكّن من عرض صورة تفصيليّة عن آراء الإباضيَّة ومواقفهم الكلاميّة وذلك في الطّور الأخير من مرحلة تبلور الآراء العقديّة لدى الإباضيَّة وتركيزها.

والمتتبّع لأبواب الكتاب ومسائله يدرك مدى إحاطة المؤلّف بالقضايا الكلاميّة إذ قلّما نجد مسألة لم يتعرّض إليها إما بالتّحليل والدّراسة وعرض الأدلّة ومناقشة المخالفين من المسلمين وغيرهم وهو

---

(١) انظر ص ٩٤ من هذا المخطوط.
(٢) انظر ص ٩٥، ٩٧ من هذا المخطوط.
(٣) انظر ص ١٠٠ من هذا المخطوط.
(٤) انظر ص ١٠١ من هذا المخطوط.
(٥) انظر ص ١٠٤ ـ ١٠٨ من هذا المخطوط.
(٦) انظر ص ١٠٩ ـ ١١٠ فقد أوّل الاستواء واليد والوجه والخبب والقبضة والسّاق واليمين.

الغالب علــى الكاتب، وإمّــا بالاكتفاء بســرد الرّأي المتبنّــى من غير استدلال ولا تحليل[١].

وأمّا أهمّيتــه التّاريخيّة فتظهــر في كونه أقدم كتــب الإباضيَّة في أصول الدّين بعد كتابي «الدينونة الصافية» لعمروس بن فتــح[٢] و«الرّدّ على جميع المخالفين» لأبي خزر يغلا بن زلتاف.

والجدير بالذّكر أنّ هذا الكتاب هو أكثر أهمّيّة من الكتابين المذكورين رغم تقدّمهما عليــه تاريخيًا، ذلك لأنّــه يفوقهما من حيث التّوسّــع في التّحليل والاســتدلال من جهة ومن حيث كثافة المســائل المطروحة من جهة ثانية.

أمّا كتاب الدّينونة الصّافية فإنّه وإن كان أوّل مخطوط إباضي وصل إلينا ـ في هذا الفنّ فإنه لا يعطي صورة واضحة وشاملة عن الآراء الكلاميّة الإباضيَّة في طور النّشــأة وذلك راجع إلى نقصان النّســخة التي بين أيدينا وإلى قلة التّحليلات والاستدلالات[٣] كما أنّنا لا نجد فيه ردودًا على المخالفين سوى

---

(١) كما جاء في باب اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي فقد أورد جملة كبيرة من المســائل التي تدين بها الإباضيّة. وهذا لا يعني أنّ كتابه حوى كلّ مســائل الكلام (فإنّ بعضًا من القضايا لم يتعرّض لها أصلًا كعذاب القبر والرزق والميزان والصــراط) وإنّما أردنا بذلك أنّه أورد معظم المسائل.

(٢) عمروس بن فتح النّفوســي من علماء الطّبقة السّادســة (٢٨٠هـ). ولّاه أبــو منصور إلياس القضاء. يروى أنّه قال لإليــاس: إن لم تأذن لي بقتل ثلاثة فخــذ خاتمك قتل مانع الحقّ، والطّاعن في دين الله، والدّال على عورات المسلمين. سمّي سارق العلم لاستنساخه مدونة أبي غانم الخرساني دون علمه اتّصل بمحمّد بن محبوب عالم المشرق ـ بمكّة فأكبره أيّما إكبار. انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٣٢٠/٢ ـ ٣٢٥.

(٣) هذه النّسخة التي لا تزال موجودة لا تتجاوز عشر صفحات تناول فيها عناصر قليلة كمسألة =

بعض الإشارات الخفيفة[1]. وأمّا كتاب الرّدّ على جميع المخالفين فإنّ صاحبه قد اقتصر فيه على بعض الموضوعات كأسماء الله وصفاته وخلق الأفعال وحقيقة الإيمان وحكم مرتكب الكبيرة وما يسع وما لا يسع جهله. ولذلك لا يمكن اعتبار هذا الكتاب في مرتبة كتاب التّحف الذي عرض فيه جلّ مسائل الكلام.

أمّا من حيث التّحليل والاستدلال فإنّ أبا خزر وإن كان قد عرض مواقف المخالفين من مرجئة[2] وصفريّة[3] ومعتزلة[4] ونكّار[5] وتولّى الرّدّ عليهم بحجج نقليّة وعقليّة فإنّه لم يبلغ بذلك درجة أبي الرَّبيع في التّوسّع في تحليل كثير من المسائل مثال ذلك ما أورده في قضيّة الإيمان والكفر فقد تعرّضا إلى موقف كلّ من المرجئة والصّفريّة والإباضيَّة غير أنَّ أبا الرَّبيع لم يقتصر على ذلك بل أضاف موقفي الأشاعرة والمعتزلة كما تعرّض إلى العلاقة بين الدّين والإسلام والإيمان والعلاقة بين الدّين والملّة وبين العبادة والطّاعة وبين الملّة والشّريعة كما تحدّث عن أحكام المنافقين في الدّنيا وعرّف ببعض المصطلحات كالكفر والفسق والضّلال والصّغيرة والمعصية كما عرض مسائل جزئيّة أخرى كثيرة لم يتطرّق إليها أبو خزر لا بالبحث والتّحليل ولا بمجرّد الإشارة إليها.

---

= التّوحيد والشّرك والاستدلال على تسمية الضّال بالكافر وما يسع وما لا يسع جهله كما عرض جانبًا من قضيّة الوعد والوعيد.

(١) كما هو الشّأن بالنسبة ما يعني الخلود في النّار لمرتكب الكبيرة. انظر ص٤ من المخطوط.

(٢) وذلك خاصّة في قولهم إنّ الإيمان قول انظر ص٥٧ ـ ٦١.

(٣) وذلك خاصّة في حكم مرتكب الكبيرة في الدنيا انظر ص٦٤.

(٤) وذلك في نسبتهم خلق الأفعال للعبد انظر ص٧٠ ـ ٧١.

(٥) وذلك في قولهم إنّ أسماء الله وصفاته مخلوقة.

على أنّ هذا لا يكون حكمًا عامًّا بل قد نجد بعض المواضع التي أشبعها أبو خزر تحليلًا واستدلالًا ـ أكثر من أبي الرَّبيع كما هو الشّأن بالنّسبة للمرأة التي تؤتى دون فرجها(١).

ومهما يكن من أمر فإنّ كتابي أبي خزر وعمروس بن فتح وما سبقهما من كتب تعدّ جميعًا تقريرًا لأصول الإباضيّة ويراد بها تركيز هذه القواعد وترسيخها في الأذهان دون الاعتماد على الاستدلال.

أمّا كتاب التّحف فهو بداية الطّريق للتّوسّع في التّحليل والاحتجاج على صحّة هذه الأفكار والمبادئ التي رسّخها الأسبقون على أنّ طبيعة الكتاب تقتضي ذلك التّوسّع، لأنّه جملة دروس مقدّمة إلى طلبة متخصّصين في هذا الميدان. لكنّ هذا التّوسّع نسبي إذا قيس الكتاب بما جاء بعده خلال القرن السّادس للهجرة الذي اكتملت فيه الأفكار العقديّة وبلغت مرحلة النّضج التّامّ وذلك في إطار النّموّ الفكري العامّ للثّقافة الإسلاميّة التي بلغت أوجها في هذا العصر في مختلف الفنون الإسلاميّة ولذلك جاء كتاب الموجز لأبي عمّار(٢) مثلا متين العبارة محتويا على مناقشات كلاميّة عرضت بأسلوب جدلي يقصد به محاججة المخالفين من الإسلاميّين(٣) وغيرهم من الدّهريّين(٤).

---

(١) فقد استدلّ على أنّ فعلها كبيرة بنصوص من القرآن والحديث ونفى أن يكون كلّ ما تجب فيه البراءة يجب فيه الحدّ انظر ص١٩ ـ ٢٢ من كتابه الرّدّ على جميع المخالفين بينما أبو الرّبيع لم يشر إلى هذه القضيّة أصلًا.

(٢) وعنوانه الكامل: الموجز في تحصيل السّؤال وتلخيص المقال في الرّدّ على أهل الخلاف.

(٣) كالكراميّة والحنابلة والأشعريّة والمعتزلة والزّيديّة والنجدات.

(٤) وهم القائلون بقدم العالم ذلك لأنّهم أنكروا حدوث الأشياء وقالوا لا أوّل لها وهم أقسام: المنجّمون والسّفسطائيّة والسّمنية وأصحاب أرسطوطاليس وأصحاب الطّبائع انظر أبو عمّار الموجز ٢٥٦/١ ـ ٢٨٣.

فعرف بمختلف مقالات أصحاب الملل والأهواء التي انتشرت في البلاد الإسـلاميّة والتي أنتجت مناظرات... والثّنويّـة[1] والبراهمة[2] وأهل الكتاب وهذا ما لا نجد أثـره أصلًا في كتاب التّحف سـوى مناقشـة بعض الفرق الإسلاميّة والسّبب في ذلك راجع إلى اختلاف البيئتين فقد عاش أبو الرَّبيع بعيدًا عن هذه التّيّارات بينما أبو عمّار درس في جامع الزّيتونة وله مناظرات بين المسلمين وغيرهم ولدت ثورة فكريّة صارت مدوّنة بعد ذلك في الكتب وإذا كان كتاب التّحف وسطا بين مرحلتين من مراحل الإنتاج العقيدي لدى إباضيّة المغرب فما هي مرتبته بين كتب الإباضيَّة المشـارقة من جهة وكتب غيرهم من جهة أخرى؟.

أمّا بالنّسبة لكتب الإباضيَّة المشارقة فإنّ أشهر ما عرف منها في ذلك العهد:

- كتاب الجامع لابن جعفر[3].
- كتاب الاستقامة وكتاب المعتبر لأبي سعيد الكدمي[4].

---

(١) الثّنويّة وهم القائلون إنّ للكون إلهين اثنين وهم أقسـام: المانويّـة والدّيصانية والمرقيونية انظر أبو عمّار: الموجز ٢٨٤/٢ ـ ٢٩٧.

(٢) وهم طائفة ينتسـبون إلى رجل يقال له إبراهيم أو إلى ملك اسمه براهما وهم هنود عاشوا قبل الميلاد بحوالي ثمانية قرون وأشـهر ما يعرفون به هو إنكارهـم للنّبوّة انظر أبو عمّار: الموجز ٢٩٧/١ ـ ٣١٢.

(٣) أبو جابر محمّد بـن جعفر الأزكوي: عاش في أواخـر القرن الثّالث وأوائـل القرن الرّابع للهجرة وهو من المدرسة الرّستاقية من بلدة أزكى. من أشهر مصنّفاته كتاب «الجامع» (ط) في ثلاثـة أجزاء انظـر: عبد المنعم عامـر في تحقيقه لكتـاب الجامـع ١٠/١ ـ ١٣. وانظر عبد الرّحمٰن بكلي في تحقيقه لكتاب قواعد الإسلام ٩١/١، ٩٢.

(٤) أبو سعيد محمّد بن سعيد الكدمي: عاش في زمان راشد بن سـعيد الذي بقى في الإمامة إلى سنة ٤٤٥هـ من أشـهر كتبه «الاسـتقامة» (ط) في جزئين «المعتبر» (طبع قسم منه في أربعة أجزاء) وهو شـرح لكتاب الجامع لابن جعفر انظر سـالم بن حمد الحارثي: العقود الفضّيّة ٢٥٧.

- كتاب الجامع لأبي الحسن البسيوي[1].

وهذه الكتب الأربعة تختلف عن كتاب التّحف في محدوديّة موضوعاتها ذلك أنّ أصحابها اقتصروا فيها على بعض المسائل التي تتصل خاصّة بالولاية والبراءة ونظريّة المعرفة فكتاب الجامع لأبي الحسن البسيوي هو مجموعة أجوبة على أسئلة متعلّقة بالولاية والبراءة والإيمان والكفر والقدر والصّفات والشّفاعة وكتاب الاستقامة ألّف لغرض معين وهو تفصيل القول في أحكام الولاية والبراءة كما أنّ كتاب المعتبر في أجزائه الأولى المخصّصة للعقيدة قد غلبت عليها مسائل الولاية والبراءة وكذلك الشّأن بالنّسبة لكتاب الجامع لابن جعفر.

وإذا كانت هذه طبيعة الكتب المشرقيّة في هذا العصر فإنّ كتاب التّحف يتميّز عليها بخاصّيّة الشّمول لأنّه حَاوٍ لجلّ موضوعات الكلام وجامع لما تبنّاه الإباضيّة من مواقف حتّى ذلك الحين كما أنّه يفوقها أهمّيّة من حيث كثرة الاستدلال ويسر العبارة وسهولة التناول.

**ز ـ مصادره:**

إنّ الدّارس لكتاب التّحف يلاحظ أنّ مؤلّفه قد اعتمد على مصادر رئيسيّة ثلاثة.

أمّا المصدر الأوّل فهو جملة المعلومات والأفكار التي تلقّاها بالرّواية عن شيخه أبي عبد الله محمّد بن بكر الذي يعدّ أستاذه الأوّل في علم الكلام على وجه الخصوص.

---

(١) أبو الحسن عليّ بن محمّد علي البسياني: هو من أهل بسيا من أعمال بهلا بأرض عُمان. أخذ العلم عن أبيه ثمّ عن ابن بركة. عاش في زمان الإمام راشد بن سعيد الذي بقي في الإمامة إلى سنة ٤٤٥هـ من أشهر مؤلّفاته «مختصر البسيوي» (ط) «جامع أبي الحسن البسيوي» (مطبوع في أربعة أجزاء) انظر: سالم بن حمد الحارثي: العقود الفضّيّة.

ولقد كانت لأبي عبد الله المكانة العلميّة المرموقة كما أسلفناغير أنّ كتب السّير لا تروي وجود كتاب منسوب إليه ولعلّه قضى حياته في إعداد تلاميذه وتنظيم الحياة الدّراسيّة والاجتماعيّة في إطار ما يعرف بنظام العزّابة ولذلك لم يتفرّغ للتّأليف والمهمّ أنّ جلّ أفكاره قد رواها عنه تلميذه أبو الرّبيع وكان غالبًا ما ينسب إليه هذه المعلومات والآراء فتارةً يقول: «قال الشّيخ»(١) وتارةً «قيل عن الشّيخ»(٢) أو «ذكر عن الشّيخ»(٣) أو «والذي حفظناه عن الشّيخ»(٤) أو حينًا آخر: «سألت الشّيخ»(٥) أو «جواب الشّيخ ﷺ»(٦).

وأمّا المصدر الثّاني فهو كتاب الرّوايات التي وصلته عن أبي نوح سعيد بن زنغيل إمّا عن طريق أبي مسعود صابر بن عيسى(٧) وإمّا عن طريق يونس بن سابل(٨) وقد ينسب الرّأي مباشرة إلى أبي نوح ولعلّ ذلك راجع إلى اطّلاع أبي الرّبيع المباشر على كتب أبي نوح لأنّ كتب السّير تشير إلى وجود كتاب له في التّوحيد غير أنّه لا يزال مفقودًا وقد وصفه البرادي في كتاب شفاء الحائم فذكر أنّ مؤلّفه عرض فيه أهمّ قضايا العقيدة كمسألة ما يسع جهله وما لا يسع جهله ورؤية الله تعالى والاستطاعة وخلق القرآن وكلام

---

(١) انظر مثلا ص (٣ من هذا المخطوط).

(٢) انظر مثلا ص (٢ من هذا المخطوط).

(٣) انظر مثلا ص (٨ من هذا المخطوط).

(٤) انظر مثلا ص (١٩ من هذا المخطوط).

(٥) انظر مثلا ص (٦٥ من هذا المخطوط).

(٦) انظر مثلا ص (٢٠ من هذا المخطوط).

(٧) أبو مسعود صابر بن عيسى كان في زمان أبي نوح أي من علماء الطّبقة الثّامنة (٣٥٠ ـ ٤٠٠هـ) وهو من العلماء المشهورين. ذكر الشّمّاخي أنّ تلامذته سألوه عن مسألة وهي «هل أراد الله نفسه» فقال نعم فخرجوا عنه ثمّ رجعوا إليه فقال لهم: لمَ لَمْ تستتيبوني فإني لست إبليس انظر الشّمّاخي: السّير: ٩٧/٢.

(٨) لم نعثر على ترجمة.

الله تعالى واكتفى في رسالة تقييد كتب الإباضيَّة بالإشارة إلى وجوده في الدّفاتر وقد امترش أوّله[١].

والمصدر الثّالث لكتاب التّحف كتاب مجهول يبدو أنّه كان مشهورًا وكلّما ذكره أبو الرَّبيع أحال عليه بصيغة «وذكر في الكتاب»[٢] كما أنّه كثيرًا ما يروي عن أبي خزر بصيغة «روى» و«يروى» وليس لنا ما يدلّ على أنّه اطّلع على كتابه اطّلاعًا مباشرًا غير أنَّ ذلك غير مستبعد على أساس أنَّ الاتّصالات بين إباضيّة جبل نفوسة وإباضيّة جربة وإباضيّة الجريد كانت مكثّفة بفضل الزّيارات والرّحلات العلميّة خاصّة وأنَّ جربة كانت مقصدًا لطلّاب العلم (في تلك الآونة) من مختلف الأنحاء. فلا يبعد أن يكون أبو الرَّبيع قد وصله هذا الكتاب فاعتمده لا سيّما وأنَّ كثيرًا من عباراته قد أوردها أبو الرَّبيع في كتابه بل أنّه أحيانًا يتقيّد بألفاظها أمّا ردوده على المعتزلة والأشاعرة والصّفريّة والنّكّار فيفهم منها أنّه اطّلع على آراء الفرق إمّا من خلال كتابات أصحابها وإمّا من خلال ما كتبه عنها مخالفوها من الإباضيَّة أو غيرهم وأمّا بواسطة السّماع والأخبار الشّفويّة ولا نستطيع أن نرجّح طريقا من هذه الطّرق فنعتبرها مصدره في شيء من ذلك لأنّنا لا نجد في كتابه ما يمكّننا من التّرجيح.

وأمّا آراؤه الطّبيعيّة فليس لنا ما يدلّ على أنّه استقاها من هذا المصدر أو ذاك كما أنّنا لا ندري كيف وصلته آراء الجاحظ والنّظام وغيرهما وغاية ما نجده في الكتاب مناقشة نظريّاتهم في المسائل الطّبيعيّة من غير نسبتها إلى أصحابها.

---

(١) وقد طبعت هذه الرّسالة محقّقة في آخر كتاب آراء الخوارج الكلاميّة تحت عنوان ملحق كتب الإباضيَّة انظر عمّار الطّالبي: آراء الخوارج الكلاميّة ٢٨٩/٢.

(٢) كذلك في ديوان الأشياخ نجد إحالات كثيرة عليه بصيغة «وفي كتاب» انظر مثلًا كتاب الأحكام ٤/١.

**أسلوبه:**

إنّ الأسـلوب الذي اختاره المؤلّف في هذا الكتاب هو أسلوب تعليمي ذلك أنّ الكتـاب هو جملة من الدّروس التي ألقاهـا على طلبته ولقد توخّى طريقة التّبسـيط والتّوضيح ولذلك كانت عباراته وألفاظه سهلة لا تحتاج إلى أيّ شرح أو تعليق.

والصّيغ الدّالّة على هذا الأسلوب التّعليمي كثيرة نذكر منها: «فإن قال... الجواب». «وسئل عن... الجواب...» وسـئلت عن... الجواب...» «فإن قال قائل...» «فإن سأل سائل...».

أمّا طريقته فـي التّحليل فإنّه يـورد مختلف الأقوال في المسـألة الواحدة ويتبعها غالبا بقول الإباضيّة ويسميّهم أهل العدل والصّواب ويعلّق على قولهم بعبارة «وهو العدل والصّواب» وهو حين إيراده للأقوال ينسب بعضها لأصحابها ويترك نسـبة البعض الآخر فيكتفي بقوله: قيل أو قال بعضهم وقد يترك بعض الأقوال فلا يوردها بل يشير إليها بقوله «وقيل في هذا غير ما ذكرناه».

وقد يرجّح أحيانًا رأيًا من الآراء أو يستقلّ برأيه فيقول: «والذي أقول به» وقد يكتفي بإيراد الأقوال دون ترجيح وفي هذه الحالة يقول «والله أعلم» وقد يذكر الحكم في المسألة من غير إيراد الخلاف.

أمّا الاسـتدلال فأحيانًا يركّز على الاحتجاج بالقـرآن الكريم وحينًا آخر يسـتند إلى أدلّة العقل وقد يتوسّـع في ذلك إلى أبعد حدّ على التّحليلات العقليّة فمثلا أبواب «الحكمة» «الجواهر والأعراض» «الحركات» «والحواسّ» «السّكون» لا نجد أيّ أثر للآيات والأحاديث وإنّما كلّ ما فيها مباحث عقليّة مجرّدة ولعلّ ذلك راجع إلى طبيعة هـذه الموضوعات. كما أنّه أحيانًا يعتني بسـرد جزئيّات كثيرة في المسـألة الواحدة فيذكر أحكامها من غير أدلّة كما

يخلط في بعض الأحيـان بين موضوعات متفرّقة فيورد مسـائل في التّوحيد وأخرى في الفقه ومعظمها من غير استدلال.

كما يلاحظ الدّارس للكتاب شـدّة في اللّهجة على أحمد بن الحسين[١] بصفة أخصّ فيتهجّم عليه ويصفه بأنّه اتّبع قيـاس عقله وأعجب برأيه وترك كتاب الله وسنّة نبيّه وسـعى في خلاف من كان قبله من خيار المسلمين وممّا قال فيه: «والذي احتجّ به أصحابنا في فساد مذهبه ونقض علله وكشف عوار ما ذهب إليه كتاب الله وسـنّة نبيّه اللّذين ترك الاقتداء بهما واستعمل القياس في خلافهما»[٢]. وفي الصّفحة الموالية يقول: «فنعـوذ بالله من هذا القول أو لما يجر إليه من البدع... وكذلك يكون من خذله الله وأوكله إلى نفسه...»[٣].

## الإيمان والكفر

إنّ الدّارس لهذا الموضوع تعترض سـبيله جملة من القضايا التي كانت محلّ نقاش بين علماء الكلام والمتتبّع لمحاوراتهم في هذا المجال يرى أنّها تدور حول النّقاط التّالية:

- هل الإيمان اعتقاد وقول وعمل؟
- حكم مرتكب الكبيرة.
- الفرق بين الدّين والإيمان والإسلام.

---

(١) هو أحمد بن الحسـين الطّرابلسي وهو الذي تنسـب إليه فرقة الحسـينيّة. من مقالاته إنّ العقلاء يتفاضلون فـي التّكليف والاسـتطاعة ولا يتفاضلون في العقل وقـال في الولاية والبراءة بالشّـطريّة وقال خوف الرّسـل خوف إجلال لا خوف عقاب وأهل الجنّة يخافون ويرجون. انظر السّوفي: رسالة الفرق ٥٨، ٥٩.

(٢) ص ٤٥ من هذا المخطوط.

(٣) ص ٤٦ من هذا المخطوط.

فما هـــي مواقف الإباضيَّــة من كلّ ذلــك وغيرهم في كلّ مســألة من المسائل المذكورة؟.

**١) هل الإيمان اعتقاد وقول وعمل؟**

لقد اختلفت الأمّة في ذلك على أربعة مذاهب:

**أ ـ الإيمان معرفة بالقلب فقط:** وتشمل هذه المعرفة كلّ ما علم بالضّرورة أنّه من ديـــن محمّد ﷺ من تصديق بالله ورســوله وما إلى ذلك من مســائل الاعتقاد وهـــو أحد قولي أبـــي الحســـن الأشـــعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ) وبه قال الطّوسي (ت ٤٦٠هـ)[١]. وعن البغدادي هذا القول أيضًا[٢] إلى ابن الرّاوندي[٣] والحسن بن الفضل البجلي[٤]. كما تبنّى هذا الموقف أيضًا كلّ من الرّازي[٥] والجويني[٦] والماتريدي[٧].

وحجّة هـــؤلاء قولـــه تعالـــى: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡ﴾ [المائدة: ٤١] وقولـــه: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ [الحجرات: ١٤] وقوله: ﴿إِلَّا مَنۡ

---

(١) هو محمّد بن الحسين المعروف بالمحقّق الطّوسي من علماء الشّيعة من علماء القرن الخامس من أشهر تصانيفه: تلخيص الشّافي في علم الكلام والإمامة والاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد. انظر الزّركلي. الأعلام ٨٤/٦. وقد قال بذلك في كتابه الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٢٧.

(٢) انظر كتابه أصول الدّين: ٢٤٩.

(٣) هو أحمد بن يحيى بن إســحاق أبو الحســين الرّاوندي أو ابن الرّاوندي فيلسوف مجاهر بالإلحاد من ســكّان بغداد لــه عدّة كتب منها اثنا عشــر كتابــا في الطّعن على الشّــريعة الإسلاميّة مات سنة ٢٩٨هـ وقيل سنة ٢٤٥هـ انظر الزّركلي: الإعلام ٢٥٢/١، ٢٥٣.

(٤) ترجمة (الإحالة).

(٥) انظر كتابه: التّفسير الكبير ٢٥/٢.

(٦) انظر كتابه: الإرشاد ٣٩٧.

(٧) انظر كتابه التّوحيد: ٣٧٣ ـ ٣٩٣ وقد أطنب في إيراد الحجج العقليّة والنّقليّة على أنَّ الإيمان تصديق بالقلب.

أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦] وقوله ﷺ: «**الإسلام علانيّة والإيمان في القلب**»[١] وقوله لمن قتل المقرّ بالشّهادة: «**هلّا شققت عن قلبه**»[٢].

ولقد عارض ابن حزم هذا الاتّجاه معارضة شديدة مثبتًا أنّ اللّغة العربيّة تقتضي أن يكون التّصديق بالقلب واللّسان معًا[٣].

**ب ـ الإيمان إقرار باللّسان فقط**: وينسب هذا القول إلى غيلان بن مسلم الدّمشقي[٤] ومحمّد بن كرام السّجستاني[٥]. أمّا غيلان فالاعتقاد عنده شرط في الإيمان وليس جزء من ماهيته وأمّا ابن كرام فإنّه لا ينكر أنّ النّجاة لا تكون إلّا بالتّصديق القلبي لكنّه يرى أنّ تسمية الشّخص بأنّه «مؤمن» لا تكون إلّا حسب ظاهره ولا يتأتّى ذلك إلّا بنطقه وتلفّظه ولذلك كان الإيمان عنده إقرار باللّسان أمّا القلب فلا دخل له في تعريف الإيمان لأنّنا لا نقدر على الاطّلاع عليه[٦].

ومن أدلّة هذا الفريق قوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ ﴾ [البقرة: ١٣٦] وقوله ﷺ:

---

(١) أخرجه أحمد بن حنبل: المسند ١٣٥/٣.

(٢) م. إيمان ١٥٨ ـ د جهاد ٩٥ ـ جه فتن ١ ـ حم ٤٣٩/٤، ٢٠٧/٥.

(٣) انظر ابن حزم: الفصل ١٨٨/٣، ١٩٠ وانظر مناقشة أبي عمّار لهم: الموجز ٩٢/٢ ـ ٩٥.

(٤) هو ثاني من تكلّم في القدر. تنسب إليه فرقة الغيلانيّة. كان يقول بالقدر خيره وشرّه من العبد. قيل قتله الحجّاج وقيل صلبه عبد الملك بن مروان توفّي بعد ١٠٥هـ. انظر الزّركلي: الأعلام ١٧٧/٨.

(٥) هو أبو عبد الله محمّد بن كرام (١٩٠ ـ ٢٥٥هـ). فارسيّ الموطن. تعلّم اللّغتين العربيّة والفارسيّة سجن وأحرقت مؤلّفاته بسبب قوله إنّ الإيمان إقرار باللّسان فقط. كان له أنصار يسمّون بالكراميّة بقوا إلى أوائل القرن الثّالث عشر. انظر تفاصيل حياته لسهير محمّد مختار. كتاب التّجسيم عند المسلمين ص: ٤٧ ـ ٦١.

(٦) راجع الرّازي: التّفسير الكبير ٢٥/٢، سهير محمّد مختار: التّجسيم عند المسلمين ٢٩٨، ٢٩٩.

**«أُمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله فمن قال لا إله إلّا الله عصم منّي ماله ونفسه إلّا بحقّها وحسابه على الله»**[١].

**ج ـ الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللّسان:** وقد قال بذلك أبو حنيفة وبه قال أكثر الإماميّة وأبو الحسن الأشعري في أحد قوليه[٢] وحجّة هؤلاء الجمع بين النّصوص التي استدلّ بها الفريق الأوّل والنّصوص التّي عرضها أصحاب الفريق الثّاني. ولقد ألحّ ابن عاشور على أنَّ الأعمال لا يمكن أن تكون جزء من الإيمان متتبّعا في ذلك نصوصًا كثيرة من الكتاب والسُّنَّة تدلّ على أنَّ الإيمان تصديق بالقلب واللّسان[٣].

**د ـ الإيمان اعتقاد بالقلب وقول باللّسان وعمل بالجوارح** وهو قول الإباضيَّة والصّفريّة والأزارقة والزّيديّة والمعتزلة[٤] وبعض من الأشاعرة[٥].

والجدير بالذّكر أنَّ الإباضيَّة والمعتزلة والزّيديّة والصّفريّة والأزارقة يعتبرون الأعمال جزء من ماهية الإيمان وشرط صحّة فيه بينما الأشاعرة يذهبون إلى أنَّ الأعمال شرط كمال[٦] ولقد عاب المحشي[٧] عليهم هذه المقالة

---

(١) خ ديّات ٦٦م قسامه ٢٥، ٢٦ ـ د حدود ١ ـ ت حدود ١٥ ديّات ١٠ ـ ن قسامة ٦، تحريم ٦ تحريم ٥ ـ جه حدود ١.

(٢) انظر علي عبد المنعم: الإيمان كما يصورّه الكتاب والسُّنَّة ١٨٤.

(٣) انظر ابن عاشور: التّحرير والتنوير ٢٧٢/١ قارن بابن حازم الفصل ٩١/١/٩٠/٣ في ردّه على أصحاب هذا الفريق: وانظر مناقشة أبي عمّار لهم: الموجز ٩٥/٢، ٩٦.

(٤) انظر أبو عمّار: الموجز ٩١/٢.

(٥) انظر ابن حجر، فتح الباري ٤٦/١ وانظر البغدادي: أصول الدّين ٢٥١ (فإنّ سياق كلامه يفيد بتبنيه لهذا الموقف) وانظر عبد المنعم: الإيمان كما يصوّره الكتاب والسُّنَّة ٢٠٢ ناقلا عن أبي عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ ـ ٢٢٤هـ)

(٦) انظر ابن حجر: فتح الباري ٤٦/١.

(٧) انظر المحشي: حاشته الوضع ٥٥.

وعدّها اقترابًا من قول المرجئة الّذين يرون أنّ الإيمان اعتقاد ونطق فقط مصرّحا بأنّ الاختلاف بينهم شكليّ ما دام العمل لا يؤثّر في الإيمان ولو كان مخالفا لأوامر الإله ونواهيه[١] وحجّة أصحاب هذا الفريق جملة من الآيات والأحاديث نذكر منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] وقد فسّر الإيمان في الآية بالصّلاة[٢] قوله تعالى: ﴿ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥] فقد عدّت الآية الجهاد جزء من الإيمان الصّادق[٣].

**قوله ﷺ: «ليس الإيمان بالتّمني ولكن ما وقر في القلب وصدّقه العمل وإنّ قوما غرّتهم الأماني حتّى خرجوا من الدّنيا ولا حسنة لهم وقالوا نحن نحسن الظّنّ بالله وكذبوا لو أحسنوا الظّنّ لأحسنوا العمل»[٤].**

والمتأمّل في القضيّة يرى أنّ الإيمان الصّحيح يقتضي بطبيعته العمل الصّالح لأنّ الإيمان بالله وصفاته يستلزم حبّه والخوف منه وهذان حافزان قويّان إلى الطّاعة واجتناب المعصية[٥]. فالمسألة ليست مجرّد ادّعاء باللّسان

(١) هو محمّد بن عمر القصبي بن أبي ستة الجربي المشهور بالمحشي (ت ١٠٨٨هـ) من علماء الإباضيّة في القرن الحادي عشر وهو من الّذين ترأسوا الحلقة في جربة من أشهر كتبه حاشية التّرتيب طبع بعمان في ٨ أجزاء وهو شرح لمسند الرّبيع بن حبيب انظر الجّعبيري: نظام العزّابة ٢٢٥.

(٢) انظر أبو عمّار: عبد الكافي: الموجز ٩٧/٢ وانظر اطفيّش: تيسير التّفسير.

(٣) قال القرطبي في تفسير هذه الآية (٣٤٩/٨): «أي صدّقوا ولم يشكّوا وحقّقوا ذلك بالجهاد والأعمال الصّالحة».

(٤) البخاري: التّاريخ الكبير.

(٥) لقد توسّع أحمد بن حمد الخليلي في تحليل هذا المعنى وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٢، ٣] فبيّن فضلًا عمّا ذكرناه أنّ الإيمان بكلّ ركن من أركان العقيدة الإسلاميّة له أثره العملي إذ الإيمان بالملائكة الحافظين لأعمال الإنسان يدفع إلى التّيقّظ وحذر النّفس والإيمان بالكتب يفضي إلى الاهتداء بها... انظر كتابه: جواهر التّفسير ١٢٩/٢.

وإنّما العبرة بتصديق ذلك بالعمل الصّالح قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١] ولقد أحسن أبو الأعلى المودودي حين قال: فليس الإيمان في هذا النّظام بمنزلة عقيدة دينية فحسب بل هو الذي تتوقّف عليه أخلاق الأفراد وأعمالهم وسيرتهم في الحياة»[١].

ومتى ثبت أنّ الارتباط وثيق بين الإيمان والعمل أصبح الاختلاف في اعتبار العمل جزء من الإيمان أم لا شكليًا.

وإذا كان الاعتقاد أساس كلّ طاعة فإنّ الإنسان لا قيمة لإيمانه إن لم يثمر عملا صالحا إذ بعصيانه وعدم تقيّده بالأوامر والنّواهي يستحقّ غضب الله وعذابه.

لكن ما هو الحكم الذي ينطبق عليه؟ هل هو مؤمن رغم تفريطه في الواجبات أم هو كافر كسائر المشركين أم حكمه يختلف عن هذا وذاك؟

## ٢) حكم مرتكب الكبيرة:

أمّا الأشاعرة فقد رأوا أنّه مؤمن عاص بفعله الكبائر باعتبار أنّ الكفر لا يطلق إلّا على غير الموحّد[٢]. وأمّا المعتزلة فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين[٣] بينما الصّفريّة يحكمون عليه بالشّرك إطلاقًا[٤].

---

(١) المودودي: الحضارة الإسلاميّة: أسّسها ومبادئها: ٢٩٣ دار الغلافة والطّباعة والنّشر.

(٢) وقد احتجّوا على ذلك بأدلّة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] انظر ابن حزم الفصل ٢٣٥/٣.

(٣) انظر الإسفراييني: التّبصير في الدّين ١٧٣ وبمثل ذلك قال الشّيعة الإماميّة. انظر الطّوسي: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد ٢٣٣.

(٤) انظر أبو عمّار: الموجز ١١٩/٢ فقد ناقش الصّفريّة في مقالتهم هذه بشيء من التفصيل.

وأمّا الإباضيّة فقد نفوا عنه الشّـرك والإيمان فـي نفس الوقت وأثبتوا له كفر النّعمة[1] ومعنى ذلك أنّه موحّد غير أنّه لم يشكر نعمة الله تعالى بل كفر بهذه النّعمة بواسطة مخالفته أوامر الله تعالى. والإباضيَّة حينما يستعملون هذا المصطلح إنّما يستدلّون عليه بآيات وأحاديث نذكر منها:

- قوله تعالـى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٩٧] ولمّا سئل الرّسول ﷺ أفي كلّ عام يا رسول الله؟ قال: «والذي نفســي بيده لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لما فعلتموها ولو لم تفعلوا إذا لكفرتم...»[2].

- قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤].

- قوله ﷺ: «ليس بين العبد والكفر إلّا تركه الصّلاة»[3].

- قوله ﷺ: «من أتى امرأة في دبرها أو كاهنا فقد كفر»[4].

---

(١) لقد حكم عبد الله بن إباض على من سـفك الدّماء واتّبع هواه بغير سنّة بالكفر وعبّر عن ذلك بكفر النّعمة انظر رسالته إلى عبد الملك بن مروان في كتاب العقود الفضية سالم الحارثي ١٢٣٥ ـ ١٢٣٨.

(٢) التّرمذي: تفسـير سـورة ٥، ١٥ ـ النّسائي: مناسـك ١ ـ ابن ماجه: مناسـك ٢ ـ الدارمي: مناسك ٤ ـ ابن حنبل ٢٥٥/١، ٢٩١، ٣٧١، ٣٧٢، ٥٠٨/٢ ـ الرّبيع ابن حبيب الجامع الصّحيح حديث ٣٩٤.

(٣) مسـلم: إيمان ١٣٤ ـ أبو داود سـنة ١٥ ـ التّرمذي: إيمان ٩ ـ ابن ماجه إقامة ٧٧ ـ الدارمي: صلاة ٢٩ ـ ابن حنبل ٣٧٠/٣، ٣٨٩ ـ الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح رقم ٣٠٣.

(٤) التّرمذي: طهارة ١٠٢ ـ ابن ماجه طهـارة ١٢٢ ـ الدّارمي: وضوء ١١٤ ـ ابن حنبل ٤٠٨/٢، ٤٧٦ أمّا الرّبيع بن حبيب فلم يخرجه بهذا النّصّ، إنّما أخرج حديث ٧٤٨ «من أتى رجلًا شـهوة من دون النّساء أو أتى النّساء في إعجازهنّ فقد كفر» الأخبار المقاطيع عن جابر بن زيد عن النّبيّ ﷺ قال: «من أتى عريفًا أو كاهنًا أو ساحرًا فصدّقه فيما يقول فهو بريء ممّا أنزل الله على محمّد ﷺ» حديث ٩٧١.

- قوله ﷺ: «**لا ترجعوا بعدي كفّارا يضرب بعضكم رقاب بعض**»[١].

وإذا كان الإباضيّة قد أخذوا بظاهر هذه النّصوص[٢] فإنّ كثيرًا من العلماء من غير الإباضيّة حملوها إمّا على التّغليظ وإمّا على التّخصيص باعتبارها خاصّة بالمستهترين بأحكام الله أو المنكرين لها[٣].

والجدير بالملاحظة أنّ بعض العلماء ـ من غير الإباضيّة استعملوا أيضًا هذا المصطلح (مصطلح كفر النّعمة) وذلك عند تعرّضهم لتفسير هذه النّصوص وأمثالها فابن حجر يعتبر الكفر قسمين: «كفر شرك» و«كفر نعمة» وذلك عند شرحه لقوله ﷺ: «**أصبح من عبادي مؤمن وكافر فأمّا من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب وإمّا من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي ومؤمن بالكواكب**»[٤]. ويفسّر ذلك بأنّ العبد إنّ اعتقد أنّ للنّوء صنعًا فقد أشرك وإن قال ذلك من قبيل التّجربة فقد كفر كفر نعمة»[٥].

---

(١) البخاري: علم ٤٣، حج ١٣٢، مغازي ٧٧، أدب ٩٥، حدود ٩، فتن ٨ ـ مسلم: إيمان ١١٨ ـ ١٢٠ أبو داود سنة ١٥ ـ التّرمذي فتن ٢٨، النسائي تحريم ٢٩ ـ ابن ماجه: فتن ٥ ـ الدارمي: مناسك ٧٦...

(٢) انظر الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث رقم ٧٥٦، عقيدة أبي سهل: ٦٩ ـ عمروس بن فتح: الدّينونة الصّافية: ٧ ـ المصعبي: حاشية على أصول تبغورين: ٢٧.

(٣) انظر الأحوذي: عارضة بشرح صحيح التّرمذي ٧٩/١٠ ـ الماتريدي: التّوحيد ٣٣٤ ـ ابن حزم: الفصل ٢٣٦/٣، ٢٣٧.

(٤) الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح: باب في ذكر الشّرك والكفر حديث رقم ٦٢. البخاري: أذان ١٥٦، استسقاء ٢٨، توحيد ٣٥ ـ مسلم: إيمان ١٢٥ ـ الموطأ: استسقاء: ٤.

(٥) انظر ابن حجر: فتح الباري ٥٢٣/٢، ٥٢٤. ولقد علّق أبو ستّة على هذا الكلام فقال: «وهو كلام مناسب لما عليه الأصحاب» أبو ستّة حاشية التّرتيب ٩٧/١.

كما أنّ ابن منظور عنـد تعداده لأنواع الكفر يـورد كثيرًا من الأحاديث ويحملها على كفـر النّعمة[١] كذلك الأحوذي في شـرحه لصحيح التّرمذي يقول في تفسـير قوله ﷺ: «**من ترك الصّلاة فقد كفـر**»[٢] يقول: «أو فقد كفر كفر نعمة البدن كما أنّ من ترك الزّكاة فقد كفر كفر نعمة المال وقد قال أيّما عبد أبق من مواليه فقد كفر»[٣].

ولئن كان الإباضيّة قد سـمّوا مرتكب الكبيـرة كافرا كفر نعمة فقد جـوّزوا إطلاق الإسـلام عليـه باعتباره موحّـدا تجري عليـه أحكام المسـلمين في الدّنيا من موارثـة ومناكحة وصلاة عليه سـوى ولايته وقبول شهادته[٤].

كمـا أنّ امحمّد اطفيّـش وإن كان يسـتعمل هذا المصطلـح كغيره من الإباضيّة ويمنع تسـمية الفاسـق بالمؤمن على وجه الإطلاق فإنّه يجوّز أن يقال في شـأنه مؤمن ناقص الإيمان[٥] أو هذه العبارة تعني أنّه موحّد محقّق لبعض أجزاء الإيمان مخلّ بأجـزاء أخرى منه ولا يخفـى أنّ هذا الإخلال يخرجه إلـى الكفر (كفـر النّعمة) خلافًا لابـن حزم الذي اسـتعمل نفس المصطلح (مؤمن ناقص الإيمـان) ولم يحكم إطلاقًا على الفاسـق بالكفر رغم نقصان إيمانه[٦].

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «كفر».

(٢) انظر التّرمذي: إيمان ٩ ـ النّسائي: صلاة ٨ ـ ابن ماجه إقامة ٧٧ ـ ابن حنبل ٣٤٦/٥.

(٣) الأحوذي: عارضة الأحوذي شـرح صحيح التّرمذي: ٧٩/١٠ والحديث أخرجه مسلم: إيمان ١٢٢ ـ ابن حنبل ٣٦٥/٤ وبمثل ذلك قال الزّيديّة انظر الطّوسي: الاقتصاد: ٢٣٣.

(٤) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٣٠ وانظر الرّواحي نثار الجوهر ٥٢/١.

(٥) انظر امحمّد اطفيّش: هميان الزّاد ٢٠٢/١.

(٦) انظر ابن حزم: الفصل ٢١١/٣.

## ٣) زيادة الإيمان ونقصانه[1]

لقد تباينت آراء العلماء أيضًا في هذه المسألة قديمًا وحديثًا إلّا أنّ أقوالهم جميعا يمكن حصرها في ثلاثة مواقف:

### أ ـ الإيمان يزيد وينقص:

أمّا الإباضيّة فإنّ المغاربة منهم يتبنّون هذا الرّأي منذ القرن الرّابع للهجرة. فأبو خزر مثلا عند تعرّضه لقوله تعالى: ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ﴾ [المائدة: ٨٥] ينبّه إلى زيادة الإيمان ونقصانه محتجّا بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِيمَٰنٗا مَّعَ إِيمَٰنِهِمۡ﴾ [الفتح: ٤].

والسّوفي في القرن السّادس يذهب نفس المذهب غير أنّه ينفي الزّيادة والنقصان عن التّوحيد ذاته لمحدوديّة خصاله[2].

---

(١) لم يشر أبو الرّبيع سليمان بن يخلف إلى هذه القضيّة رغم طرحها عند بعض علماء الإباضيّة السّابقين (أبو خزر مثلًا) ولعلّه عدّها جزئيّة لا تستحقّ الذّكر ولربّما ترك ذكرها من باب السّهو عنها ولا شكّ أنّ الكتاب لا يمكن أن يستوعب كلّ مسائل الكلام بشكل تفصيلي. والذي يفهم من التّعريف الذي اختاره للإيمان هو أنّه يقول بزيادة الإيمان ونقصانه إذ الإيمان عنده كلّ ما أمر الله به من قول وعمل وبما أنّ الأمر يتضمّن الوجوب والنّدب حسب ما أثبته في باب الأمر والنّهي ـ لم يبق إلّا أن نستنتج أنّ الطّاعات كلّها إيمان بل صرّح بذلك في ختام باب الإيمان والكفر فقال: «وبمنّ الله وفضله أن جعل الطّاعة كلّها إيمانًا». وقد قسم الطّاعة في غير هذا الموضع إلى فريضة ونافلة وإذا كانت النّوافل من الإيمان فإنّ النّاس يتفاوتون فيها بل الفرد قد يكثر أحيانًا منها وقد يقلل منها حينًا آخر فالإيمان إذن يزداد بكثرة النّوافل وينقص بقلتها. والذّي يرجّح ما استنتجناه هو أنّ علماء المغرب من الإباضيّة سواء قبله أو بعده لم يؤثّر عنهم القول بخلاف ذلك.

(٢) انظر السّوفي: السّؤالات: ٦٤ وانظر أبو عمّار: الموجز ٩٨/٢.

ومن المتأخّرين المنتصرين لهذا الرّأي نجد عالمين ـ أحدهما مشرقي (وهو الشّقصي)[1] والآخر مغربي (وهو امحمّد اطفيّش)[2] وهذان العالمان وإن كانا متّفقين في القول بزيادة الإيمان ونقصانه فإنّهما مختلفان في كيْفيّة ذلك أمّا الشّقصي فقد رأى أنّ الإيمان يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية والجهل إذ يقول: «فالإيمان اعتقاد بالقلب ونطق باللّسان وعمل بالجوارح ويزيد بالطّاعة والعلم ويضعف بالمعصية والجهل... والإيمان باطن في القلب وظهور العمل الصّالح يدلّ على زيادته»[3].

وأمّا امحمّد اطفيّش فإنّ الزّيادة والنّقصان عنده متعلّقان بالتّصديق لا بالعمل إذ الإيمان يقوى بالنّظر والتّأمّل ويضعف بترك التّدبّر[4] والنّاس مراتب في الإيمان إذ تصديقنا ليس كتصديق أبي بكر وتصديقه ليس كتصديق الأنبياء[5].

---

(١) خميس بن سعيد الشّقصي غالب الظّنّ أنّه من مواليد آخر القرن العاشر وذكره مشهور إلى سنة ١٠٦٠هـ في إمامة سلطان بن سيف ثاني إمام اليعاربة أشهر كتبه «منهج الطّالبين وبلاغ الرّاغبين» في عشرين جزءًا وله كتاب «الإمامة العظمى». انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٧/١، ٨، من مقدّمة المحقّق سالم بن حمد الحارثي. وانظر سالم بن حمد الحارثي: العقود الفضّيّة ٢٦٠، ٢٧٩.

(٢) امحمّد بن يوسف اطفيّش الجزائري (١٢٣٦ ـ ١٣٣٢هـ) (١٨٢٠ ـ ١٩١٤م) مفسّر وفقيه وأديب. له أكثر من ثلاثمائة مؤلّف من أشهرها «تيسير التّفسير» (ط حجريّة) في ٧ أجزاء «هميان الزّاد» «الذّهب الخالص» (ط) «شامل الأصل والفرع» (ط) جزآن «وفاء الضّمانة» (ط) «جتمع الشّمل» (ط) «شرح عقيدة التّوحيد» «شرح النّيل» في ١٧ جزء (ط) انظر الزّركلي: الأعلام ١٥٦/٧/١٥٧.

(٣) الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٧٥/١.

(٤) انظر امحمّد اطفيّش: هميان الزّاد ٢٠٧/١.

(٥) انظر ن م ٢٠٨/١ وانظر الرّواحي: نثار الجواهر: ٥٤/١، ٥٥، فقد تبنّى نفس الموقف.

والملاحظ أنّ رأي الشّقصي مطابق لما ذكره ابن حجر حيث يقول: «الإيمان يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية»[١]. وموقف امحمّد اطفيّش موافق لما رواه ابن حجر أيضًا عن أحد شيوخه[٢].

والجدير بالذّكر أنّ كثيرًا من العلماء من غير الإباضيّة إضافة إلى ما ذكره عن ابن حجر يتبنّون نفس المذهب مستدلّين بنصوص من القرآن والسُّنّة وأقوال الصّحابة وقد أورد البخاري جانبًا كبيرًا منها[٣].

## ب ـ الإيمان يزيد ولا ينقص:

وبه قال جمهور المشارقة من الإباضيّة نذكر منهم على الخصوص أبا سّعيد الكدمي (من المتقدّمين) والسّالمي (من المتأخّرين) أمّا أبو سعيد فلم يفصح عن رأيه وإنّما اكتفى برواية القول بزيادة الإيمان دون نقصانه فقال: «معي أنّه قد قيل إيمانه يزيد وليس ينقص لأنّه إذا نقص إيمانه ذهب إيمانه»[٤]. وبما أنّه لم يورد رواية مخالفة لها أمكن الحكم بترجيحه لهذا القول خاصّة وأنّه عرضه معلّلًا.

ولقد وافق السّالمي أبا سعيد على هذا الموقف بل أعرب عن رأيه دون أي التباس لكنّه فسّر الزّيادة بزيادة التّكاليف أي كلّما قامت الحجّة على المكلّف بأمر من أمور الدّين فآمن به ازداد إيمانه لأنّ الأصل في الإيمان

---

(١) ابن حجر: فتح الباري ٤٦/١ وانظر علي عبد المنعم: الإيمان كما يصوّره الكتاب والسُّنّة ١٩٩ فقد روى نفس الموقف عن أبي القاسم الّلالكئي في كتابه شرح اعتقاد أهل السُّنّة والجماعة حيث ينسب ذلك القول إلى كثير من الصّحابة والتّابعين.

(٢) انظر ن م.

(٣) البخاري: كتاب الإيمان: باب قول النّبي ﷺ: بني الإسلام على خمس (تخريج حديث) وانظر البغدادي: أصول الدّين ٢٥٣، ابن حزم: الفصل ١٩٧/٣، ٢٠٤ ـ عارضة الأحوذي شرح صحيح التّرمذي ٨٤/١٠.

(٤) الكدمي: الجامع المفيد ١٥/١.

الإقرار بالجمل الثّلاث وكلّما قامت الحجّة بمسألة من مسائل العقيدة وآمن بها المكلّف ازداد إيمانه. أمّا النّقصان فغير ممكن عنده لأنّ ما قامت به الحجّة لا يمكن تركه بحال من الأحوال إذ الإخلال به هدم للإيمان كلّه[١].

والسّالمي بعد تقريره لهذا الرّأي ينبّه إلى أمرين:

ـ جواز استعمال عبارة «ناقص الإيمان» بالنّسبة للمكلّف إذا أريد بذلك التّعبير عن سقوط بعض الفرائض عنه لعذر من الأعذار وقد جاء في الحديث «النّساء ناقصات عقل ودين»[٢] إذ فسّر نقصان دينهنّ بتركهنّ الصّلاة والصّوم أثناء الحيض. لا مانع من القول بتفاوت الإيمان بالنّسبة للأفراد لا الفرد الواحد إذ إيمان زيد مثلًا ناقص بالنّسبة لإيمان عمرو إذا كان زيد قد كلّف بفرائض دون ما كلّف به عمرو[٣].

والجدير بالملاحظة أنّ القول بزيادة الإيمان دون نقصانه لم يتفرّد به الإباضيّة وإنّما قال به أيضًا غيرهم من العلماء نذكر منهم على سبيل المثال مالك بن أنس[٤].

### ج ـ الإيمان لا يزيد ولا ينقص:

وهذا القول لم يتبنّه أحد من الإباضيّة على حدّ علمنا ـ وإنّما قال به بعض من علماء الأشاعرة كالجويني[٥] والرّازي[٦] وحجّتهم في ذلك أنّ

---

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ٣٣٤، ٣٣٥.

(٢) خ حيض ١٦ ـ زكاة ٤٤ ـ م إيمان ١٣٢ ـ د سنة ١٥ ـ ت إيمان ٦ ـ جه فتن ١٩ ـ حم ٦٧/٢، ٣٧٣، ٣٧٤.

(٣) انظر السّالمي: ن م.

(٤) انظر علي عبد المنعم: الإيمان كما يصوّره الكتاب والسُّنّة: ١٩١.

(٥) انظر الجويني: الإرشاد ٣٩٩، ٤٠٠.

(٦) انظر الرّازي: التّفسير الكبير.

الإيمان هو التّصديــق الجازم وهذا لا يتصوّر فيه الزّيــادة والتّفاصيل ولا يعتريه النّقصان[1].

وبعد استقراء جملة الآراء في هذه المسألة يتبيّن لنا أنَّ حجج الفريق الأوّل هي الأقوى لأنَّ واقع الإنسان يؤكّد أنَّ الإيمان يزداد عند مداومة النّظر والتّأمّل في مخلوقــات الله وعظمته والاعتبار بالحوادث ومضاعفــة الطّاعات والنّوافل وبالعكس من ذلك يضعف عند الغفلة والتّخلّي عن الكثير من الفضائل.

وإذا كان الاختــلاف حاصــلًا بين الإباضيَّــة في المســألة الأخيرة دون المســألتين السّــابقتين لها فماذا يمكــن أن يكون موقفهم مــن قضيّة الدّين والإيمان والإســلام هل هي مصطلحــات ذات معان متعــدّدة أم أنَّ مدلولها واحد رغم اختلاف ألفاظها.؟

## ٤) الدّين والإيمان والإسلام

يذهب جمهور الإباضيَّة إلى أنَّ الإيمان والإســلام والدّين بمعنى واحد وهو الوفاء بجميع ما جاء به الدّين الإسلامي. وكلّهم قد احتجّ بما أورده أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف من آيات مع تفاوت بينهم في التّحليل والرّبط بينها ودعّمها بآيات أخرى وأحاديث نبويّة[2].

ولقد خالف في ذلــك بعض الإباضيَّة فتبنّــوا الاختلاف في مدلولي الإيمان والإسلام فالشّقصي مثلًا يرى أنَّ الإســلام أعمّ من الإيمان فكلّ

---

(١) لأنَّ احتمال النّقصان هو احتمال النّقيض واحتمال النّقيض في الإيمان شكّ ومن كان شاكًا فليس بمؤمن.

(٢) انظر الجناوني: الوضع: ١٦ ـ أبو عمّار: شــرح الجهالات: ٣١١ ـ السّــوفي: السّؤالات ١٨٣ ـ المحشي: حاشية الوضع ٤٤ ـ التّالمي: مشارق أنوار العقول: ٣٢٩، ٣٣٠.

مؤمن مسلم وليس كلّ مسلم مؤمنا ولمثل هذا ذهب الباقلاني[١] من الأشاعرة والشّيخ المفيد من الشّيعة الإماميّة[٢] والمتأمّل في هذه المسألة يرى أنّ كلمتي الإيمان والإسلام ـ بصفة أخصّ ـ جاءتا مترادفتين ومتباينتين ومتداخلتين[٣].

أمّا التّرادف فيظهر في قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٨٤] وفي قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦]. وفي قوله ﷺ: «**بني الإسلام على خمس**»[٤] وسئل ﷺ مرّة أخرى عن الإسلام فقال: «**أن نشهد أن لا إله إلّا الله وتشهد أني رسول الله وتؤمن بالأقدار خيرها وشرّها حلوها ومرّها**»[٥]. كما ورد عنه ﷺ أنّه قال: «**أتدرون ما الإيمان؟ قالوا لا قال شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّدا رسول الله وإقام الصّلاة وإيتاء الزّكاة وصوم رمضان وأن تعطوا الخمس من المغنم**»[٦]. فبالجمع بين هذه الأحاديث يتبيّن أنّ الإسلام مرادف للإيمان.

كما أنّ الدين مرادف للإسلام والإيمان بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

---

(١) انظر عبد الرّحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميّين ٦٢٧/١.

(٢) انظر محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي: ٧ ـ ١٠. وقد وافقه المؤلّف على ذلك وقدّم جملة من الأدلّة على صحّة مذهبه. وبالنّسبة للشّقصي انظر كتابه: منهج الطّالبين ٥٦٦/١.

(٣) وهذا هو السّبب في اختلاف الأقوال في هذه المسألة.

(٤) البخاري: إيمان ١، ٢، تفسير سورة ٢، ٣٠ ـ مسلم أيمان ١٩ ـ ٢٢. التّرمذي إيمان ٣، النسائي ١٣ ابن حنبل ٢٦/٢، ٩٣، ١٢٠ ٣٦٤/٤.

(٥) أخرجه بن ماجه مقدّمة ١٠.

(٦) أبو داود: سنة ١٦ حديث رقم ٤٦٧٧.

وأمّا الاختلاف فيبدو خاصّة في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. ومقتضى الآية أنّ الإيمان هو التّصديق بالقلب والإسلام إظهار الخضوع والاستسلام.

كما أنّ حديث جبريل عليه السلام في الإيمان والإسلام والإحسان[١] يدلّ على أنّ الإيمان استعمل بمعنى تصديق القلب والإسلام بمعنى القول والعمل كما ورد أنّ رسول الله ﷺ أعطى رجلًا عطاء ولم يعط آخر فقال له أحد الصّحابة: تركت فلانًا ولم تعطه وهو مؤمن فقال رسول الله ﷺ: «أو مسلم»[٢].

وكلّ هذه النّصوص دالّة على التّغاير بين الإيمان والإسلام في مدلوليهما. وأمّا التّداخل[٣] فمنه أنّ الرّسول ﷺ سئل أيّ الأعمال أفضل؟ فقال: الإسلام فقيل أي الإسلام أفضل؟ فقال: الإيمان[٤].

ولقد بيّن المحشّي والجيطالي[٥] أنّ هذه الوجوه الثّلاثة قد استعملت في

---

(١) وهو حديث طويل فصّل فيه أركان الإيمان والإسلام والإحسان: البخاي إيمان ٣٤، ٣٧، شهادات ٢٦، تفسير سورة ٣١ ـ مسلم إيمان ٥، ٧، ٨، أبو داود سنة ١٦ ـ التّرمذي إيمان ٤ النّسائي إيمان ٥، ٦، صلاة ٤ ـ ابن ماجه مقدّمة ٩، ١٠ ابن حنبل ٢٧/١ وغيرها من الصّفحات.

(٢) مسلم: إيمان ٢٣٦ ـ أبو داود سنة ١٥ ـ النسائي إيمان ٧ ابن حنبل ١٧٦/١.

(٣) وهو أن يكون أحدهما متضمّنًا في الآخر.

(٤) البخاري إيمان ٥، ٦، ٢٠ ـ استئذان ٩ مسلم إيمان ٣، ٦، ٦٥ أبو داود أدب ١٣١ النّسائي إيمان ١١، ١٢ ابن ماجه أطعمة ١ الدارمي رقاق ٤ ـ ابن حنبل ٣٧٢/٣.

(٥) أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي النّفوسي (ت ٧٥٢هـ) أخذ العلم عن أبي موسى عيسى بن عيسى الطّرميسي المتوفّى سنة ٧٢٢هـ. كان هو وعامر الشّمّاخي كفرسي رهان =

القرآن والحديث تارةً بالمعنى اللّغوي وتارةً بالمعنى الشّرعي فإذا استعمل المعنى اللّغوي كان التّغاير أو التّداخل وإذا أريد المعنى الشّرعي كان التّرادف. يقول أبو ستّة:

«فإذن للتّرادف والتّداخل والتّباين وجه صحيح في اللّغة وإطلاق في الشّرع»[1].

والاختلاف بين العلماء في هذه المسألة لم يترتّب عليه أي ضرر بل ساعد على تتبّع النّصوص وتحليلها ومقارنة بعضها ببعض ولم يكن النّقاش في هذا الموضوع محصورًا بين الإباضيّة وإنّما أثير في مختلف كتب التّوحيد والتّفسير والحديث وجمهور العلماء يذهب إلى القول بالتّرادف[2].

---

= من تآليفه «قواعد الإسلام» في جزئين (ط) «قناطير الخيرات» في ثلاثة أجزاء (طبعة حجريّة) «شرح النّونية» (خ) انظر تعليق عبد الرّحمٰن بكلي على قواعد الإسلام.

(١) أبو ستّة: حاشية التّرتيب ٨٥/١ وانظر الجيطالي: قناطر الخيرات ٢٨٣/١، ٢٨٤، ٢٨٥، وانظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٧٤/١ (وإن لم يعرض الوجوه الثّلاثة فإنّه يقول: ولكلّ قول أصل يبنى عليه). ويقول الأحوذي في نفيه التّفريق بين الإيمان والإسلام: «ولكن وضع للفرق بين من يظهر ما يعتقد وبين من يبطن خلاف ما يعتقد». عارضة الأحوذي على صحيح التّرمذي ٧٧/١٠. كما أنّ ابن حزم يخرّج المسألة تخريجًا لطيفًا فيوضح أنّه إذا قصد بالإسلام خلاف الكفر والفسق فالمسلم هو المؤمن وإذا قصد به مجرّد الاستسلام للملّة فالمسلم غير المؤمن (انظر كتابه الفصل ٢٢٦/٣).

(٢) انظر: الماتريدي: التّوحيد ٣٩٤ ـ ٤٠١، الرّازي: التّفسير الكبير ٢٠٨/٧، ٢١٠/٢٥ القاسمي: محاسن التّأويل ٥١٤٧٢/١٥ يقول في ردّه على من استدلّ بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا...﴾ [الحجرات: ١٣] يقول: «وهذا الاستدلال في غاية الضّعف لأنّ ترادفهما شرعًا لا يمنع من إطلاقهما بمعناهما اللّغوي في بعض المواضع» وانظر النّسفي: العقائد النّسفيّة ١٨٤ وانظر محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي ٧ ـ ١٠ (فقد نقل عن الشّيعة الإماميّة وعن الطّبرسي قولهم بالتّرادف).

والملاحظ أنَّ واقع النّاس أنّهم لا يفرّقون في التّسمية بين المسلم والمؤمن فمن أطلقوا عليه اسم «الإيمان» أجروا عليه أحكام المسلمين وبذلك يتبيّن أنَّ المسلم هو المؤمن فإن كان ظاهره مطابقًا لباطنه استحقّ اسم الإيمان والإسلام وإن كان باطنه مخالفًا لظاهره فلا شيء علينا في تسميته بالمؤمن لأنّنا أمرنا أن نحكم بالظّاهر والله يتولّى السّرائر.

# نفي رؤية الله تعالى



**تمهيد:**

اتّفقت الأمّة الإسلاميّة على أنّ الله خالق وسواه مخلوق والخالق منزّه عن جميع صفات الحوادث قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ومن هذا المنطلق قال الإباضيّة إنّ الله منزّه عن أن تكون له يد أو وجه أو جسم أو أيّة جارحة من الجوارح. وبناءً على ذلك لم يجوّزوا أن يرى لا في الدّنيا ولا في الآخرة واستدلّوا على صحّة ما اعتقدوه بالعقل والنّقل.

**١) الأدلّة العقليّة:**

لقد احتجّ الإباضيّة بجملة من الأدلّة العقليّة نوجزها فيما يلي:

**أ ـ عدم توفّر شروط الرّؤية:**

لقد نظروا إلى واقع الرّؤية فرأوها مقيّدة بشروط تسعة وهي:

سلامة الحاسّة ـ كون الشّيء جائز الرّؤية مع حضوره للحاسّة ـ مقابلته للباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة ـ عدم غاية الصّغر[1] ـ عدم غاية اللّطافة ـ عدم غاية البعد ـ عدم غاية

---

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ١٩٨.

القرب ـ عدم الحجاب الحائل ـ أن يكون مضيئا بذاتــه أو بغيره ـ ذلك لأنَّ هذه الشّــروط لا يمكن أن تتوفّر إلّا في جســم وبما أنّه منزّه عن الجســميّة كانت رؤيته مستحيلة.

## ب ـ استحالة التّحيّز والإحاطة:

إنّ النّاظر لا يخلو مــن أن يرى الله في كلّ مكان أو يــراه في مكان دون آخر فإنّ كان يراه في مكان دون مكان فهــو محدود كالمخلوق وإن كان يراه في كلّ مكان فالمخلوق أعظم من الخالق لأنّه يناله ببصره أينما كان.

كما أنَّ النّاظر لا يخلو من أن يراه فلا يخفى منه شيء أو يخفى عليه منه شيء فإن كان لا يخفى عليه منه شيء فهو محيط به من كلّ جانب فالمحاط محدود وهذا باطل وإن كان يخفى عليه منه شــيء فالــذي يخفى عليه غير الذي لم يخف عليه وهذا يقتضي التّغاير الذي هو صفة للمحدود[1].

وإذا كان المثبتون للرّؤية قد أجازوها عقلا على أساس أنَّ كلّ موجود يصحّ أن يرى[2] أو على أساس أنَّ الله يقوّي في النّاظر حاسّة البصر[3] أو أنّه يخلق له حاسّة سادسة فيراه بها[4] أو أنّه يراه بلا كيف[5] فإنّ النّافين للرّؤية قد ناقشوا كلّ هذه الأدلّة وضعّفوها ورأوا وجوب الإعراض عنها صفحًا لشدّة ضعفها.

---

(١) انظر: الشّقصي: منهج الطّالبين ٤١١/١.

(٢) انظر: الايجي: المواقف ٣٠٢.

(٣) انظر: الأشعري: الإبانة: ١٦.

(٤) انظر ابن حزم: الفصل ٤/٣ وتقول عزّة عبد المنعم في الرّدّ على هذا الدّليل:«... فهذا أمر افتراضي وتخيّلي ذهب إليه بعض أهل السُــنّة دون دليل عقلي يثبته أو دليل نقلي يؤيّده والعقائد لا تبنى على الافتراض بل على الثّبوت واليقيــن» رؤية الله تعالى بين المثبتين والنّافين: ٧٢.

(٥) انظر الجعبيري: الأطروحة ص ٢٧٧ فقد أورد قول أصحاب البلكفة والرّدّ عليهم.

والحقيقة أنّ الأدلّة العقليّة ـ نفيًا أو إثباتًا ـ مهما قويت فإنّها لا يمكن أن تكـون حجّة للنّافيـن أو المثبتين لأنّ المسـألة عقديّة لا تثبـت إلّا بالدّليل القطعي يقول السّدويكشي: «وقد ضعف دليل العقل من الجانبين (أي جانب الإباضيَّة وجانب غيرهم) ولم يبق إلّا الدّليل النّقلي[1]».

**٢) الأدلّة النّقليّة:**

أمّا الأحاديث النبويّة فهي متعارضة في هذا الموضوع[2] وفضلًا عن ذلك فهي أخبار آحـاد لا يتأتّى الاعتمـاد عليها يقـول الجّوينـي في موضـوع الصّفات: «الأحاديث التّي يتمسّـكون بها آحاد لا تفضي إلى العلم ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغًا[3].» وإذا كان الأمر كذلك فإنّ التّعويل في الاستدلال لا يكون إلّا على النّصّ القطعي ونحن في هذا المجال نكتفي بإيراد حجّتين من القرآن الكريم:

**الحجّة الأولى:**

قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. والبحث في هذه الآية من عدّة وجوه أهمّها:

**أ ـ الآية لا تفيد الإحاطة:** تقول العـرب أدركت حياة فلان أي ولدت في الزّمن الأخير مـن حياته كما تسـمّى المطر المتوالي متـداركا للدّلالة على تلاحق الدّيم. وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا﴾ [الأعراف: ٣٨] وقول القائل «أدركه السّهم» لا دلالة فيهما على الإحاطة فالإحاطة إذن ليست هي المعنى الحقيقي للإدراك وإنّما هي معنى مجازي له لا ينتقل إليه إلّا بقرينة ولا قرينة

(١) السّدويكشي حاشية على الدّيانات: ٢ وانظر الماتريدي: التّوحيد ٧٧.

(٢) فيما يخصّ الأحاديث المثبتة للرّؤية انظر: عزّة عبد المنعم: رؤية الله بين المثبتين والنّافين: ٤٩ ـ ٥٢ وفيما يتعلّق بالأحاديث المعارضة لها انظر ن م ص: ٧٤.

(٣) الجّويني: الإرشاد ١٦١.

في هذه الآية توجب صرف المعنى الحقيقي (وهو الإبصار) إلى المعنى المجازي (وهو الإحاطة[١]).

ب ـ **الآية تفيد عموم السّلب**: فالألف واللّام في لفظ «الأبصار» تفيد الاستغراق والعموم الشّمولي وبذلك يصير معنى الآية: لا تدركه جميع الأبصار سواء بذلك أبصار المؤمنين أو أبصار الكافرين[٢].

ج ـ **الآية تفيد المدح**: إذ الآيات السّابقة[٣] في نفي الولد والصّاحبة عن الله تعالى وذلك مدحة له كذلك هذه الآية مدحة له وما كان مدحًا لله لا يجوز زواله عنه واتّصافه بضدّه[٤].

ولقد عرض الايجي هذه الوجوه الثّلاثة وتولّى الرّدّ عليها من عدّة جوانب[٥] وبالمقابل نجد الجّعبيري قد حلّل هذه الآية تحليلًا ضافيًا عرض فيه تفسيرات الإباضيّة للآية ومختلف الاعتراضات والرّدود[٦].

**الحجّة الثّانية:**

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ

(١) انظر أحمد بن حمد الخليلي في تعليقه على كتاب مشارق أنوار العقول للسّالمي ص٢٠٢، ٢٠٣.

(٢) انظر أمحمد اطفيّش: تيسير التّفسير ٣٧٢/٢، عبيد إبراهيم: جواب سؤال لبعض المالكيّة: ٢٠.

(٣) قال تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١].

(٤) انظر السّدويكشي: حاشية على الدّيانات: ٢ وانظر الجصاص: أحكام القرآن ٥١٤/٣ فقد وافق الإباضيّة في إثبات هذه الوجوه الثّلاثة بنفس الطّريقة.

(٥) انظر الايجي: المواقف ٣٠٨، ٣٠٩.

(٦) انظر الجّعبيري: التّراث الإباضي: ٢٨٠ ـ ٢٨٨ وانظر عزّة عبد المنعم: رؤية الله تعالى بين المثبتين والنّافين ٦٩ ـ ٦٤.

رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قال الإباضيّة إن «لن» تفيد هنا التّأبيد والقرينــة هي تنزيه الله عن أن تدركه الحواسّ لأنّه ليس بجسم مستقرّ في مكان حتّى تستطيع حاسّة البصر رؤيته[١]. ومثاله في التّأبيد ما جاء في قوله تعالى: ﴿ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ﴾ [الحج: ٧٣]. وأمّا ما احتجّ به الأشاعرة في هذه الآية على إمكان الرّؤية بسبب طلبها من قبل موسى عليه السلام فقد ردّه الإباضيّة مثبتين أنّ الطّلب إنّما كان إقامة للحجّة على قومه وتأكيدا على استحالتها[٢].

وما قيل من أنّ الرّؤية ممكنة بسبب تعليقها بأمر ممكن (وهو استقرار الجبل) فقد ردّ عليه بأنّ استقرار الجبل مستحيل في علم الله والتّعليق بالمستحيل مستحيل[٣].

وأمّا الدّليل النّقلي الرّئيسي الذي احتجّ به الأشاعرة على وقوع الرّؤية يوم القيامة هو قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] فلم يعتبره الإباضيّة حجّة داحضة لمذهبهم استنادا إلى دلالات النّظر المختلفة في اللّغة والتي من أهمّها الانتظار. ولقد أورد الرّبيع بن حبيب في مسنده روايات متعدّدة عن الصّحابة والتّابعين في تفسير هذه الآية[٤] ثمّ عقّب عليها بتحليل لغوي يؤكّد صحّة هذا التّفسير مبينًا أنّ النّظر بمعنى الانتظار وارد في القرآن الكريم وفي استعمالات العرب من ذلك

(١) انظر المصعبي: حاشية علي تبغورين ٨٨.
(٢) انظر الجّعبيري: التّراث الإباضي ٣٠٨ ـ ٣٠٩.
(٣) انظر عزّة عبد المنعم: رؤية الله تعالى بين المثبتين والنّافين: ٣٩ ـ ٤٢.
(٤) انظر الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح: باب ١٧ أو باب ١٨ ج ٣.

قول الله تعالــى: ﴿ وَمَا يَنظُرُ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا صَيۡحَةً وَٰحِدَةً ﴾ [ص: ١٥] وقول القائل: إنّمــا أنظر إلــى الله ثمّ إليــك[1] وفي نفس النّســق يمضــي الوارجلاني والشّــمّاخي والسّــالمي مبينين معاني النّظر في اللّغة ومســتدلّين عليها بنصوص من القرآن وأشعار العرب[2].

وما ذكره البغــدادي أن نظر الانتظار لا يقرن بحــرف «إلى» فقد ردّ عليه بقوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖ﴾ ويقول الشّاعر:

وجــوه يــوم بــدر ناظــرات إلــى الرّحمٰــن يأتــي بالفلاح

ويقول الشّاعر:

وجوه بها ليل الحجازي على الهوى إلى ملك ركن المعارف ناظرة[3]

كما احتجّ الإباضيّة على منع الرّؤية الحسّيّة بأنّ سياق الآيات هو ذكر الثّواب والعقاب فلفظ «ناضرة» يقابله لفظ «باســرة» ولفظ ناظرة (بمعنى منتظرة الثّــواب) يقابله لفظ فاقرة (بمعنى متوقّعة أمــرًا فظيعًا يقصم فقار الظّهر) ولو كان النّظر بمعنى الرّؤية لكان من المناسب أن يذكر بعد ذلك حرمان الكافر من الرّؤية[4].

وأمّا بقيّة الآيات التي تمسّــك بها الأشــاعرة في إثبات الرّؤية فقد أوّلها الإباضيّة على النّحو التّالي:

---

(١) انظر: الرّبيع بن حبيب الجامع الصّحيح: باب ١٩ حديث رقم ٨٥٩.

(٢) انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج١، ٧٨/١، ٧٩ ـ الشّــمّاخي: الرّدّ على الغدامسي ٢١ ـ انظر السّالمي: المشــارق ١٩١ ـ ١٩٣ (غير أنّه فسّــر الرّؤية الواردة في الأحاديث على فرض صحّتها فسّرها بالعلم).

(٣) انظر أحمد بن حمد الخليلي في تعليقه على كتاب المشارق للسّالمي تع١ ص١٩٣.

(٤) انظر المصبي: حاشية على تبغورين ٨٤.

أ ـ قوله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾ [المطفّفين: ١٥]: قالوا المحجوب عنه جنته ومنعوا الحجاب الحسّي لما يقتضيه من الجهة لله تعالى وما قاله الأشاعرة من أنّ حجب أعدائه عن رؤيته يفيد تجلّيه لأوليائه لم يقبله الإباضيّة على أساس أنّه استدلال بمفهوم المخالفة وهو مرفوض في الاعتقاديّات[1].

ب ـ قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ ﴾ [البقرة: ٤٦] قالوا: المقصود باللّقاء هنا البعث ومنعوا تفسير اللّقاء بالرّؤية لأنّ ذلك مجاز لا يصار إليه إلّا بالدّليل بل الدّليل على خلافه وذلك لاشتراك المؤمن والكافر في اللّقاء قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ﴾ [الانشقاق: ٦][2].

ج ـ قوله تعالى: ﴿ عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴾ [المطفّفين: ٢٣] قالوا لم يذكر المنظور في الآية فلماذا يفسّر بالنّظر إلى الله تعالى؟ بل جاء في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيۡتَ ثَمَّ رَأَيۡتَ نَعِيمٗا وَمُلۡكٗا كَبِيرًا ﴾ [الإنسان: ٢٠] ما يدلّ على أنّهم ينظرون إلى ما أعدّ لهم من خيرات[3].

د ـ قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞ ﴾ [يونس: ٢٦] قالوا المقصود بالزّيادة زيادة الثّواب والنّعيم لأنّ الزّيادة لا تكون إلّا من جنس المزيد عليه ولذلك رفضوا تفسير الزّيادة بالنّظر إلى الله تعالى[4].

---

(١) انظر السّالمي: المشارق ١٩٤.
(٢) ن م الصّفحة.
(٣) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ١٩٤، ١٩٥.
(٤) انظر م: ١٩٣.

وبعـــد عرض موجـــز لمختلـــف التّحليـــلات والمناقشـــات في هذا الموضوع نتبين أنّ القول بنفي الرّؤية إنّما منطلقه تنزيه الله تعالى عن كلّ مظاهر التّجســـيم وهذا الأمر هو الذي دعا مثبتي الرّؤية إلى اعتبارها بلا كيف أو تأويلها بالعلم[1].

---

(١) انظر الغزالي: إحياء علوم الدّين ١٨٧/١، الجصاص: ٥/٣. غير أنّ الغزالي يبدو أنّه متردّد في ذلك فمرّة يفسّر الرّؤية بأنّها نوع من العلم ومرّة يصرّح بأنّه تعالى مرئي بالأعين في الآخرة. بالنّسبة للمعتزلة انظر القاضي عبد الجبّار: المغني: ٣٢/٤ وما بعدها. وبالنّسبة للشّيعة انظر: محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإســـلامي ١١٢/١١١. وبالنّســـبة للإباضيّـــة انظر إلى جانب المصادر المذكورة دائمًا: أبو عمّار: الموجز ١.

# خلق القرآن

لقد أخذت قضيّة كلام الله وخلق القرآن صدًى واسعًا وشأنًا كبيرًا في الأوساط الإسلاميّة عبر التّاريخ، ولم تقف عند حدود الجدل الكلامي بل تجاوزت إلى العنف والتّعذيب في بعض الأطوار(١). وهذا ما جعل بعض العلماء يهوّل من هذه القضيّة ويعتبرها من المسائل المعضلة التي حار فيها المتكلّمون واضطرب فيها أهل الأرض(٢).

وسبب الاختلاف في هذا المجال راجع إلى أصول ثلاثة:

١ ـ **أصل لغوي**: ويتمثّل في علاقة اللّفظ بالمعنى هل اللّفظ هو الأساس أم المعنى؟ وللجواب على هذا السّؤال ظهرت أربعة مواقف:

أ ـ اللّفظ هو الأساس وحينئذٍ قال أصحاب هذا الفريق بالخلق.

ب ـ المعنى وما يجول في النّفس هو الأساس ونتج عن ذلك القول بالقدم.

ج ـ الجمع بين الموقفين السّابقين: باعتبار أنّ اللّفظ مخلوق والمعنى قديم.

---

(١) مثال ذلك الفتنة التي تعرّض لها أحمد بن حنبل وهي مشهورة في كتب التّاريخ.

(٢) انظر ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٥/ ٣١ وانظر مقابل ذلك: تبغورين: أصول الدّين ٦٣ فهو يقول: «إن كان بعض النّاس يقولون مسألة حار فيها المتكلّمون وإنّما يحار فيها من قلّ فهمه وضاق صدره».

د ـ التّوقّف والإمســاك عن الجواب على هذا السّــؤال على أساس أنّ القرآن كلام الله وصحيحه وتنزيلــه بقطع النّظر عن كونه مخلوق أو غير مخلوق.

٢ ـ أصل فلسفي: وذلك راجع إلى الاختلاف في أيّ الأمرين أسبق الفكر أم اللّغة فالقائلون بأسبقيّة الفكر ذهبوا إلى أنّ القرآن قديم.

والقائلون بأسبقيّة اللّغة سنّوا فكرة الخلق.

٣ ـ أصل كلامي: ذلك أنّ الاختلاف في الصّفــات هل هي عين الذّات أو لا ترتّب عليه الاختلاف في هذه المسألة:

- فالّذين قالوا هي عين الذّات حكموا بخلق القرآن.
- والّذين قالوا هي غير الذّات ذهبوا إلى أنّه غير مخلوق[1].

وإذا كانت هذه هي الأســباب الرّئيسيّة للاختلاف بين المسلمين في هذه القضيّة فمتى نشأ الخوض وما علاقة ذلك بالإباضيّة ومواقفهم منها؟.

أمّا من حيث الإطار العامّ للقضيّة فإنّ البصرة والكوفة كانتا مسرحًا لهذا الحدث ذلك أنّ أبا شــاكر الدّيصاني[2] كان قــد ألقى بين النّاس فكرة جديدة استوحاها من قوله بقدم الأشــياء وتتمثّل هذه الفكرة في اعتبار القرآن قديمًا. ولمّا صارت المشــكلة مطروحة للنّقاش أدلى كلّ عالم بدلوه فاختلفت وجهات النّظر وأســفرت عن نزاعات كلاميّة في الموضوع.

وأمّا من حيث الإطار الخاصّ فإنّ الإباضيّة قد نقلت إليهم المســألة من البصرة التي كانت مقصدًا للمتعلّمين من إباضيّة المشرق والمغرب في نفس

(١) انظر الجّعبيري: التّراث الإباضي ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

(٢) يهودي تظاهر بالإسلام لأجل الدّسّ وإلقاء الفتنة بين المسلمين انظر السّالمي: ١٠٥.

الوقت ففي عُمان لمّا كثر الحوار بين النّاس في هذا الموضوع اجتمع العلماء وبعد أخذ وردّ وقع الاتّفاق بصفة نهائيّة على ترك الخوض في هذا الموضوع والاكتفاء بالقول إنّ الله خالق كلّ شيء والقرآن كلام الله ووحيه ومع ذلك أمروا بالتّشديد على من يقول بالخلق[١].

وفي بلاد المغرب شاع القول بخلق القرآن منذ إمامة أبي اليقظان الرّستمي (٢٤١ ـ ٢٨١هـ)[٢] ولم يذهب أحد من علماء الإباضيّة هنالك إلى القول بالقدم إلّا ما ذكر عن عبد الله بن يزيد الفزاري[٣] أنّه يميل إلى ذلك غير أنّه لم يكن لقوله هذا أيّ أثر في البيئة الإباضيّة.

والمتتبّع لآراء الإباضيّة في هذا الموضوع سواء في المشرق أم في المغرب يجدها محصورة في خمسة مواقف:

أ ـ القرآن مخلوق وهو قول المغاربة وجمهور المشارقة.

ب ـ القرآن قديم وأبرز من قال به القلهاتي.

ج ـ التّوقّف دون قطع عذر القائلين بالخلق أو القدم وهو قول محمّد بن محبوب[٤].

---

(١) انظر السّالمي.

(٢) لقد ألّف رسالة في هذا الغرض وهي مطبوعة في آخر كتاب الجواهر للبرادي من (١٨٣ ـ ٢٠٠) وهو محمّد بن أفلج بن عبد الوهّاب (٢٤١ ـ ٢٨١هـ) خامس الأئمّة الرّستميين. وُلد ونشأ في تاهرت أيّام إمارة أبيه. له رصيد علمي وافر. انظر الزّركلي: الأعلام ٢٦٥/٦.

(٣) عبد الله بن يزيد الفزاري من علماء القرن الثّالث وأواخر القرن الثّاني. عاش في الكوفة كان متكلّما وهو الذي أظهر مقالات النّكار وألّف فيها كتبا متعدّدة من تآليفه «كتاب التّوحيد» «كتاب الرّدّ على المعتزلة» «كتاب الرّدّ على الرّافضة» «كتاب الاستطاعة» وقد ذكر عمرو خليفة النّامي أنّه عثر على قطعة مخطوطة لإحدى مؤلّفاته تحمل عنوان كتاب الرّدود. انظر عمرو خليفة النّامي: أجوبة ابن خلفون: ١١٥.

(٤) أبو عبد الله محمّد بن محبوب بن الرّحيل بن هبيرة القرشي (ت ٢٦٠هـ) أقام بمكّة ثمّ انتقل =

د ـ الاكتفاء بالإجمـال دون التّفصيل وذلك بأن نقول: الله خالق كلّ شـيء وما سـواه مخلوق والقرآن كلامه ووحيه وتنزيلـه وهو قول محمّد ابن هاشم[1] وغيره من المشارقة.

هـ ـ القـرآن كلام الله وليـس صفة فعليّـة ولا ذاتيّـة وهو قول أبـي عليّ موسى بن عليّ[2].

ورغم الاختـلاف الواقع بين الإباضيّة في هذا الموضـوع فإنّ المتأخّرين منهم شـرقًا وغربًا قد أجمعوا على القـول بخلق القـرآن واعتبروا الخلاف الحاصل خلافًا جزئيًا والتمسـوا له الأعذار. فالسّـالمي مثلًا يرى أنّ القائلين بالقدم إنّما أرادوا إثبات صفة نفي الخرس عن الله تعالى وهي بلا شـكّ صفة أزليّة لخالق الوجـود[3]. وامحمّد اطفيّش يحمل قـول بعض أهل عمان بقدم القرآن على أنّ مقصدهم إثبات علم الله بالقرآن إجمالًا وتفصيلًا لفظًا ومعنًى[4] ومن بعده أبو إسحاق اطفيّش[5] يؤكّد على التّقارب بين القائلين بالخلق ويبيّن

---

= إلى عُمان وبها توفّي في صحار. كان إمام أهل الحلّ والعقد الّذين نصبوا الإمام الصّلت بن مالك (٢٣٨ ـ ٢٧٢هـ) له كتاب الجامع في أكثر من سـبعين جزءًا. انظر عبد الرّحمٰن بكلي: تحقيق كتاب قواعد الإسلام. وانظر عمرو خليفة النّامي: أجوبة ابن خلفون ١١٢

(١) محمّد بن هاشـم بن غيلان: من علماء الإباضيّة في القرن الثّاني من أهل سيجا من أعمال سـمائل وقبره عند قبر أبيه أبي الوليد هاشـم بن غيلان. انظر عبد المنعم عامر في تحقيقه لكتاب الجامع لابن جعفر تع (١) ص١٥٥ من الجزء الأوّل.

(٢) أبي علي موسـى بن عليّ بن عزرة الأزكوي (ت ٢٣٠هـ) من علماء الإباضيّة المشارقة في القرن الثّاني عاش زمن الإمام عبد الملك بن حميد الذي ولّي الإمامة ما بين ٢٠٧ و٢٢٦هـ. وأدرك إمامة المهنا بن جيفر الذي بويع ٢٢٦هـ. انظر سالم بن حمد الحارثي: العقود الفضّية ٢٥٤، ٢٥٥.

(٣) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٢٤٥، ٢٤٦.

(٤) انظر امحمّد اطفيّش: شرح الدّعائم ٢٢٣/١، ٢٢٤.

(٥) أبو إسـحاق إبراهيم اطفيّش (١٣٠٥ ـ ١٣٨٥هـ) حفظ القرآن على شيخه عمّ والده محمّد بن =

أنَّ الأوائل نظروا إلى أنَّ القرآن علمه وصفته وكلامه بينما نظر الآخرون إلى المكتوب في المصاحف والمتلو بالألسن والمحفوظ في الصّدور فحكموا عليه بالحدث[1].

ومهما دار من خلاف في هذه القضيّة بين علماء الإسلام فالظّاهر أنَّ هذه المسألة ليست من المسائل التي تعبّدنا الله بها إذ إنها ليست مما جاء فيها دليل قاطع يوجب القول بالخلق أو القدم بل أنَّ القضيّة لم تطرح للنّقاش في عصر التّشريع ولا في عصر الصّحابة وصدق السّيابي[2] حين قال: «أنا إلى الآن لا علم لي فيه أنّه مخلوق أو قديم إذ لم أجد فيه نصًّا أتّبعه فيكون حجّة عليّ وقد توفّي رسول الله ﷺ ولم يبلغني عنه أنّه قال فيه شيئًا وكذا الخلفاء الرّاشدون وكذلك مضى قرن الصّحابة والتّابعين ولم يقولوا شيئًا في ذلك فنحن يكفينا ما كفاهم ويسعنا ما وسعهم والكفّ خير من التّكلّف»[3].

---

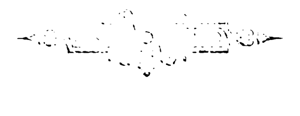
= يوسف ولازمه إلى أن توفّي سنة ١٣٣٢هـ فانتقل إلى تونس فدرس بجامع الزّيتونة ثمّ توجّه إلى القاهرة عام ١٣٤٠هـ فأنشأ مجلّة المنهاج وصنّف كتابه «الدّعاية إلى سبيل المؤمنين» (ط) وعمل بدار الكتب المصريّة فشارك في تحقيق بعض الكتب كتفسير القرطبي توفّي بالقاهرة سنة ١٣٨٥هـ انظر الزّركلي: الأعلام ٧٣/١.

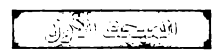
(١) انظر تعليق لأبي إسحاق اطفيّش على شرح عقيدة التّوحيد لامحمّد اطفيّش.

(٢) خلفان بن جميل السّيابي (ت ١٣٩٢هـ) هو أبو يحيى خلفان بن جميل بن مهيل السّيابي السّمائلي من أشهر شيوخه نور الدّين السّالمي. اشتغل مدرّسًا ثمّ قاضيًا ثم عكف على التّأليف. من أشهر تآليفه: «سلك الدّرر الحاوي غرر الأثر» (ط) ٢٨ ألف بيت في جزئين «كتاب جلاء العمى» منظومة ميميّة مع شرحها في الدّماء والجروح «كتاب فصول الأصول» في أصول الفقه «كتاب فصل الخطاب في المسألة والجواب». من مقدّمة الجزء الأوّل من كتاب فصل الخطاب.

(٣) السّيابي: فصل الخطاب: ١٠/١.

# نظريّـة المعرفـة





## تعريف العلم والفرق بينه وبين المعرفة

**تمهيد:**

إنّ المتأمّل في الفلسفة وموضوعاتها وأقسامها يجدها تدور حول مسائل كبرى ثلاث:

أ ـ فلسفة الوجود: وهي التي تبحث في الوجود من حيث مصدره وأحواله ومآله ويسمّى هذا القسم من الفلسفة بمبحث الأنطلوجيا.

ب ـ فلسفة القيم الأخلاقيّة وهي التي يطلق عليها مصطلح الأسيلوجيا.

ج ـ فلسفة المعرفة: وهي المسمّاة بالابستمولوجيا.

وهذا المبحث الأخير يعدّ قضيّة جوهريّة في الفلسفة ولذلك اهتمّ به القدامى والمحدثون اهتمامًا خاصًا وتناولوه من جوانب متعدّدة نذكر منها:

- النّظر في مصدر العلم الإنساني ووسائله ومقاييسه.
- كشف العلاقة بين الذّات العارفة والموضوع الذي يراد معرفته.
- البحث في إمكان المعرفة وحدودها[1].

---

(١) انظر بو عزيزي: نظريّة المعرفة ٣ ـ ٥.

والجدير بالذّكر أنّ هذا المبحث مرتبط ارتباطًا وثيقًا بفلسفة الوجود لأنّه يدور حول إمكانية معرفة هذا الوجود ووسائل إدراكه ومن هذا المنطلق تعدّدت تعريفات نظريّة المعرفة فقال قوم: «هي البحث في صفحة المعرفة» وقال قوم: «هي البحث في صحّة معرفة الأشياء وحدودها وعلاقاتها بحقائق الأشياء» وقال آخرون: «هي النّظر في مطلق العلم»[١].

ولقد بحثت مسألة المعرفة من جوانبها المتعدّدة منذ العهد اليوناني[٢]. ولمّا شغف المسلمون بترجمة المعارف اليونانية كانت هذه المسألة من أهمّ القضايا التي نقلت إليهم فتناولوها بالدّراسة والتّحليل وصبغوها بالصّبغة الإسلاميّة غير أنّ أوّل من حلّل هذه القضيّة تحليلًا مستفيضًا هو القاضي عبد الجبار فقد خصّص لهذا الموضوع كتابًا كاملًا[٣] ثمّ تبعه بعد ذلك العلماء فصار باب العلم والنّظر مقدّمة لكلّ كتاب في أصول الدّين[٤].

ومن أهمّ عوامل بحث علماء المسلمين في هذا الموضوع، إلى جانب ما ذكرنا ـ هو تركيز الإسلام على العلم والمعرفة وحثّه على العناية بهما ورفعه من شأن العلماء فقد قال عزّ وعلا: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] وقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨][٥]

---

(١) النظر ن م ٥، ١٣٧، ١٤٠.

(٢) فقد بحثت من قبل سقراط وأفلاطون وأرسطو والرّواتيين والأبيقوريين. انظر ن م ١٥٦.

(٣) وهو الجزء الثّاني عشر ويقع في ٥٣٢ صفحة من الحجم الكبير دون الفهرس وهو تحت عنوان «النّظر والمعارف».

(٤) في الرّكن الأوّل من كتاب «محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الفلاسفة في العلم والنّظر» وكذلك الموقف الأوّل من كتاب المواقف للإيجي وكذلك القسم الأوّل من كتاب مشارق أنوار العقول للسالمي وهكذا.

(٥) وانظر العلق ١ ـ ٥، الرّحمٰن ١ ـ ٤، الزّمر ٩، المجادلة ١١، آل عمران ١٨، فاطر ٢٨، البقرة ٣١ ـ ٣٤.

ولا أدلّ على رفع الإسلام من منزلة العلم من ذكره في القرآن حوالي خمسين وثمانمائة مرّة[١].

ولقد بالغ العلماء في هذا العصر في التّركيز على نظريّة المعرفة إلى حدّ أنّهم عدّوها نصف الفلسفة بل صارت هدفًا لا وسـيلة وكان من الأنسب أن توظّف هذه النّظريّـة في البحث عن الوسـائل المؤدّية إلـى تحقيق أهداف الإنسان وآماله[٢].

وإذا كانت للعلم هـذه المنزلة عندهم فما هي حقيقتـه وما الفرق بينه وبين المعرفة؟

**١) مفهوم العلم:**

أ ـ **لغة**: يقال علم الشّـيء علمًا أي عرفه وعلم الشّيء بمعنى شعر به وعلم الأمر وتعلّمه أتقنه[٣].

والعلم نقيض الجهل وهو مـن العلامة أي الأمارة ومنه معلم الأرض والثّوب[٤].

ب ـ **اصطلاحا**: لقد وردت تعريفات كثيرة للعلم ذكر منها: سليمان بن يخلف فقال: «هو الدّرك والإحاطة والاسـتبانة» وفسّر الاستبانة بعدم الخفاء[٥].

---

(١) انظر بو عزيزي: نظريّة المعرفة عند الرّازي ١٦٠.
(٢) انظر عبد الحليم محمّد: التّوحيد الخالص ١٧٥.
(٣) انظر ابن منظور: لسـان العرب مادّة «علم»، الفيروزآبادي القامـوس المحيط ١٣/٤، أحمد الزّاوي: ترتيب القاموس المحيط ٣٠١/٣.
(٤) انظر ابن سيّده: المخصّص ٢٨/٣، ٢٩.
(٥) انظر بن يخلف: التّحف ص١٤٥.

والسّالمي ينقل عن الفرسطّائي تصحيحه لهذا التّعريف[١]. كما أنّ الإيجي يشير إلى أنّ هذا التّعريف هو أحد قولي الأشعري لكنّه يردّه لما فيه من دور ولكون الإدراك مجاز عن العلم ويرى أنّ عبارة «على ما هو به» زائدة لأنّ الإدراك لا يكون إلّا كذلك[٢]. والحقيقة أنّ هذه العبارة ليست زائدة لأنّ المقصود منها إثبات مطابقة الواقع إذ قد يكون الإدراك مخالفًا للواقع فلا يسمّى علمًا.

- **التّعريف الثّاني**: «هو معرفة المعلوم على ما هو به»: وهو التّعريف المختار لدى كلّ من الجّويني[٣] والباقلاني[٤] وقد عدّ عبد الرّحمٰن بدوي هذا التّعريف جامعًا مانعًا وبين أنّ الغرض من العدول عن استعمال لفظ «الشّيء» ضمان شمول التّعريف للموجود والمعدوم[٥] غير أنّ البرادي والإيجي والغزالي لم يرتضوا هذا التّعريف وكلّ منهم قد نقده من زاوية:

أمّا البرادي فقد اكتفى بالإشارة إلى أنّه تعريف غير سديد[٦] وأمّا الغزالي فقد رأى أنّه تطويل لا يخرج عن كونه تكرير ألفاظ بذكر ما يرادفها كقولنا الموجود هو الشّيء الذي له وجود أو الأسد هو اللّيث ثمّ اعتبره أضعف أنواع الحدود[٧]. وأمّا الإيجي فقد حكم على هذا التّعريف بأنّه

---

(١) انظر السّالمي: بهجة الأنوار ١٤/١.

(٢) انظر الإيجي: المواقف: ١٠

(٣) انظر الجّويني: الإرشاد ١٢، ١٣.

(٤) انظر الإيجي: المواقف: ١٠ نقلا عن الباقلاني.

(٥) لأنّ الشّيء هو الموجود والمعدوم ليس بشيء عند الأشاعرة. انظر بدوي مذاهب الإسلاميّين ٥٩٦/١.

(٦) لم يعلّل ذلك لأنّ الغرض من الرّسالة الاختصار والاقتصار على التّعريفات انظر رسالته:

(٧) انظر الغزالي: المستصفى ٢٤/١.

غير جامع لأنّه لا يشمل علم الله إذ لا يسمّى علمه تعالى معرفة[١]. ولأجل ذلك استبدل السّالمي لفظ المعرفة بلفظ «صفة» فقال: «صفة يتجلّى بها المعلوم على ما هو عليه»[٢].

ـ **التّعريف الثّالث:** «هو اعتقاد الشّيء على ما هو به» وقد اختار هذا التّعريف بعض المعتزلة والإباضيّة[٣] وقد نوقش هذا التّعريف من عدّة جوانب خاصّة من ناحية استعمال لفظ «الاعتقاد» ذلك أنّ المقلّد معتقد وهو في الحقيقة ليس بعالم قطعًا[٤] كما أنّ الله تعالى عالم لكنّه غير معتقد[٥].

وأمّا من أضاف إلى هذا التّعريف عبارة مع توطين النّفس فمعارض بأنّ المقلّد أيضًا تسكن نفسه إلى ما اعتقده وهو غير عالم.

وأمّا ما زاده بعض المعتزلة ـ كالجبائي ـ من عبارة «إذا وقع ضرورة أو نظرًا» فهو مردود أيضًا لأنّ العلم بعدم الشّريك لله والعلم بالمستحيلات كلّ ذلك علم غير أنّه ليس علمًا بشيء.

ولقد ناقش القاضي عبد الجبّار التّعريف الأخير بإضافاته وانتهى إلى أنّ أحسن تعريف للعلم هو «المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله»[٦].

---

(١) انظر الإيجي: المواقف: ١٠.

(٢) انظر السّالمي: المشارق: ٣٧ ولعلّه اقتبسه من تعريف البخاري في كتابه كشف الأسرار. (٧/١) إذ يقول: «هو صفة يتجلّى بها المذكور لمن قامت هي به».

(٣) أمّا من المعتزلة فنذكر الكعبي وأمّا من الإباضيّة فنذكر: أبو عمّار (الموجز: ٢١/٢) والتّلاتي (شرح العقيدة المباركة: ١٩).

(٤) انظر الغزالي: «المستصفى ٢٥/١، ٢٦، إذ قد يعتقد الشّيء على ما هو به عن غير بصيرة.

(٥) انظر البغدادي: أصول الدّين: ٥، ٦.

(٦) انظر القاضي عبد الجابّار: المغني ١٣/١٢ وبمثل ذلك قال الطّوسي يشير إلى أنّ الاعتقاد =

وأمّا المحشي والسّالمي والشّقصي والإيجي فقد رأوا جميعًا أنَّ العلم هو «صفة توجب لموصفها تميزًا لا يحتمل النّقيض»[١].

ومهما تعـدّدت تعريفات العلم[٢] فإنّها تتسـم بالنّقصان وذلك لصعوبة تحديده على الوجه الدّقيق بعبارة جامعة ومانعة وهذا ما جعل بعض العلماء يصرّح بأنَّ العلم لا حدّ له[٣]. ولا ريب أنَّ التّعريفات المتنوّعة للعلم تتكامل فيما بينهـا ولا غضاضة في تعـرّض كلّ منها على حدة للنّقـد ولقد أدرك الغزالي عسـر التّحديد الدّقيق فالتجأ إلى شـرح معناه عن طريق التّقسـيم والمثال. أمّا التّقسيم فيكون بتمييزه عن غيره (كالجهل والشّكّ والاعتقاد)[٤]

---

= لا يجب ذكره في الحدّ وإنّما يقتصر على سـكون النّفس انظر الطّوسي: الاقتصاد غيما يتعلّق بالاعتقاد: ١٥٥، ١٥٦.

(١) انظر المحشـي: حاشـية الوضع ٩١، السّـالمي المشـارق ٣٧ (نقلًا عن الشّمّاخي)، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٨/١، الإيجي: المواقف ١١ (مع ملاحظة اختلافات طفيفة في الألفاظ)

(٢) اقتصرنا علـى ذكر أهمّ التّعريفات طلبًـا للاختصار ومن تعريفاته أيضًا «ما به انكشـاف حقائق الأشياء» (حواش على شرح غامض بما هو أغمض منه) وهو شبيه بأحد تعريفي الأشـعري «الذي يوجب كون من قام به عالمًـا أو لمن قام به اسـم العالم» (الإيجي: المواقف: ١٠ وانظر أيضًا مناقشـته الجوّيني لهذا التّعريف في كتابه الإرشاد ١٢، ١٣) ومن تعريفاته أيضًا «هو حصول صورة الشّيء في العقل أو عنده» (انظر الإيجي: المواقف ١٠) «أو هو ما يصحّ من اتّصف به أحكام الفعل وإتقانه» (انظر ن م السّابق والصّفحة) وانظر مناقشـة الغزالي لهذا التّعريف (المسـتصفى ٢٤/١) والجوّيني (الإرشـاد ١٢، ١٣) وانظر الأمدي: الأحكام مج١، ٢٩/١.

(٣) انظر السّالمي: بهجة النوار ١٤/١.

(٤) راجع الغزالي: المسـتصفى ٢٥/١، ٢٦ فقد بين أنَّ تمييزه عن الجهل إنّما من زاوية المخالفة أو المطابقة للواقع وعن الشّـكّ من جهة الجزم وعدمه وعن الاعتقاد من جانب فصله عن الاعتقاد المقلّد قد يعتقد الشّـيء على ما هو بـه لا عن بصيرة وقد لا يصمد أمام الشّـبه بخلاف العالم.

وأمّا المثال فيظهر في تقديم أمثلة تقرّب المفهوم إلى الذّهن[١].

## ٢) الفرق بين العلم والمعرفة:

ميّز اللّغويون بين العلم والمعرفة من زاويتي اللّفظ والمعنى:

أ ـ لفظا: يقع فعل «عرف» على مفعول واحد بينما فعل «علم» يقتضي مفعولين وإذا وقع على مفعول واحد كان بمعنى المعرفة.

ب ـ معنى: وذلك من جوانب ثلاثة:

- تتعلّق المعرفة بذات الشّيء بينما العلم مرتبط بأحواله.
- تكون المعرفة غالبًا متعلّقة بما غاب عن القلب بعد إدراكه وضدّها الإنكار بينما العلم هو حضور ما كان غائبًا أصلًا عن الذّهن وضدّه الجهل.
- المعرفة علم لعين الشّيء مفصّلًا والعلم متعلّق بالشّيء مجملًا[٢].

هذه هي بعض الفويرقات الدّقيقة بين العلم والمعرفة من النّاحية اللّغويّة أمّا من حيث الاصطلاح فمعناهما واحد لكّنهما يختلفان في الاستعمال فيقال عرفت الله من ولا يقال علمته[٣] وقد علّل هذا التّفريق بأنّ المعرفة تستدعي سبق الجهل بخلاف العلم ولذلك يقال الله عالم ولا يقال عنه «عارف»[٤]

---

(١) راجع ن م والصّفحة فقد بين أنّ انطباع الحقائق والماهيّات في النّفس مشابه لانطباع أمثلة الأشياء في المرآة أو العين.

(٢) انظر مرتضى الزّبيدي: تاج العروس مادّة «علم» فصل العين باب الميم.

(٣) انظر قاسم الشّمّاخي شرح اللّؤلؤة: ١٧، أبو مسلم الرّواحي: نثار الجوهر ٦/١.

(٤) انظر حواش على شرح الجهالات: ١٣.

والملاحظ أنَّ هــذا التّفريق لم يؤثّر فــي قضيّة المعرفــة لأنَّ الباحثين قديمًا وحديثا لا يفرّقون بين العلــم والمعرفة بل يعدّونهما مبحثًــا واحدًا. وكانت قضيّتهم الرّئيسيّة في هذا الموضوع البحث عن مصادر المعرفة ووسائلها بعد إثبات مكانها ومناقشة السفسطائيّة في إنكارهم حقائق الأشياء[1].

ولمّا ثبت أنَّ المعرفة ممكنة وقائمة بإجماع علماء الإسلام لم يبق إلّا أن نتعرّض إلى وسائل المعرفة عند الإباضيَّة خاصّة وسائر العلماء عامّة.

---

(١) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق ٣١١ وانظر بو عزيزي: نظرية المعرفة عند الرّازي ١٣١، ١٥٥ فقد عرض موقف الشّكّاك وردّ الرّازي على منكري الحقائق.

## المبحث الثاني

# وسائل المعرفة

لا خلاف بين المسلمين في أنّ الوسائل الرّئيسيّة والمعهودة للمعرفة ثلاث وهي: الحس، العقل والوحي وتعرّف أيضًا بالحسّ والنّظر والخبر أو الحسّ والعقل والسّمع.

### ١) المعرفة الحسّيّة:

لا اختلاف بين العلماء في أنّ المعرفة الحسّيّة هي العلم الحاصل بواسطة الحواسّ وإذا كان الأمر كذلك فما هي حقيقة الحواسّ وما هي وظائفها ودورها في عمليّة المعرفة وهل تدرك المحسوسات باختيار الإنسان أم أنّ ذلك الإدراك يقع اضطرارا؟ ثمّ هل هي جنس واحد أم أجناس مختلفة.؟

#### أ ـ تعريف الحواسّ:

مفردها حاسّة وهو أحد المشاعر الخمسة للإنسان وهي: العين، الأذن، الأنف، اللّسان، اليد.

والإحساس هو العلم الواقع بالحواسّ[1]. وقيل للحواسّ حواسّ لدركها المحسوسات وقيل للمحسوسات كذلك لأنّها تدرك بالحواسّ[2].

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «حسّ».

(٢) انظر بن يخلف: التّحف ٨٨.

ب ـ وظائف الحواسّ:

لقد شاءت حكمة الله تعالى أن تكون لكلّ حاسّة وظيفة مخصوصة. فبالأذن تقع عمليّة السّمع وبالعين يقع الإبصار وباليد اللّمس وبالأنف الشّمّ وباللّسان الذّوق[١].

والبصر كان بصرا لأنّه يدرك اللّون وكان اللّون لونًا لأنّه مدرك بحاسّة البصر وهكذا سائر الحواسّ والمحسوسات[٢].

ج ـ تقسيم الحسّ:

لقد قسّم كثير من العلماء الحسّ إلى ظاهر وباطن[٣]. فالظّاهر هو الذي يقع عن طريق الحواسّ الخمس وقد قسّمه الجناوني إلى حسّ متّصل ومثل له باللّمس والذّوق[٤] وحسّ منفصل وهو الواقع بالرّؤية والسّمع والشّمّ[٥] وإلى مثل ذلك يشير أبو الرّبيع سليمان بن يخلف فيبيّن أنّ حواسّ السّمع والبصر والشّمّ تدرك ما بان عنها ولا تدرك ما لاصقها بخلاف الذّوق واللّمس فإنّهما يدركان ما لاصقهما ولا يدركان ما بان عنهما[٦].

وأمّا الحسّ الباطن فهو المعبّر عنه بالوجدانيات أي ما يجده الإنسان في نفسه من ألم ولذّة وفرح وجوع وعطش وراحة وحبّ وبغض وقد أطلق عليه الجناوني مصطلح «حسّ بنية»[٧].

---

(١) فيما يخصّ تعريف كلّ معنى من هذه المعاني: المحشي: حاشية الوضع ٢٢، ٢٣ ـ البغدادي أصول الدّين: ٩، ١٠.

(٢) انظر بن يخلف: التّحف ٨٨.

(٣) انظر مثلًا المحشي: حاشية الوضع ٢٠، ٢١، السّالمي: المشارق ٤٠، ٤١.

(٤) وذلك لاتّصال الحاسّ بالمحسوس اتّصالًا مباشرًا.

(٥) وذلك لانفصال الحاسّ عن المحسوس. انظر الجناوني: الوضع:

(٦) وهو القسم المعبّر عنه عند الجناوني بالحسّ المنفصل

(٧) انظر المحشي: حاشية الوضع: ٢٤، الوارجلاني: العدل والإنصاف ١٤/١.

د ـ دور الحواسّ في المعرفة:

إنّ واقــع الحواسّ هو أنّها تنقل صور المحسوســات إلــى اليافوخ وهو بدوره ينقل ذلك إلى الدّماغ وهنالك تكتمل عمليّة الإدراك[١].

ولذلك اعتبر أبو الرَّبيع الحواسّ السّــبب الذي تنال بــه المعرفة ولا ســبيل للقلب إلى معرفة شيء من المحسوســات إلّا بالحواسّ وكلّما فقد الإنسان حاسّة فقد العلم بمحسوسها[٢] فالحواسّ إذن جوالب للقلب ودور الأخير التّمييز بين الصّور المجلوبة إليه[٣]. ولا يخفى أنَّ المقصود بالقلب العقل لأنّه هــو النّاظــر والمتأمّل والمميّز وقد شــبّهه المحشــي بالملك الجالس في خلوة لها نوافذ إن فتحها أدرك وإلّا فلا، ونســبة الإدراك إليها كنسبة القطع إلى السّكّين[٤] فإذا كان القاطع الحقيقي هو العقل (أو النّفس النّاطقة) وما العين إلّا وسيلة لذلك وهذا ما جعل المصعبي[٥] يعترض على كلّ من ينســب الإدراك إلى الحــواسّ ويثبت أنَّ المدرك للمحسوســات والمعقولات إنّما هو العقل[٦] ولا ريب أن المعرفة الحسّيّة الوسيلة الأولى

(١) حيث توجد في الدّماغ ثلاث قوى (القــوّة المقدّمة دورها الخيال وهي الغالبة عند الصّبيان والمجانين، القوّة الوسطى وهي المفكّرة: حافظة لما احتفظت به القوّة الخياليّة وناقلة إلى الثّلاثة القوّة الحافظة وهي التي تحفظ صور المحسوسات وتؤدّيها إلى القلب الذي بدوره ينقلها إلى النّفس والرّوح والعقل للنّظر فيها. انظر الوارجلاني العدل والإنصاف ١٨/١.

(٢) انظر: ابن يخلف: التّحف (٢٣، ٨٩).

(٣) انظر السّوفي: السّؤالات: ١٤٥.

(٤) انظر المحشي: حاشية الوضع ٢٠، ٢١.

(٥) انظر المصعبي: حاشية على تبغورين: ٧ وقد ناقش المصنّف (تبغورين) القائل إنّ الحواسّ هي المدركة للمحسوسات.

(٦) هو أبو يعقوب يوســف بن محمّد المصعبي المليكي. من علماء الإباضيّة في القرن الثّاني عشر. انتقل مع والده من وادي مزاب إلى جربة واستقرّ بها أخذ العلم عن سعيد بن يحيى الجادوي وعن عمر الويراني السّدويكشــي كان مفتي جربة ورئيــس مجلس الحكم فيها. =

من وسائل المعرفة أمر متّفق عليه بين علماء الإسلام. فالماتريدي مثلًا يعدُّ منكر هذه البديهة مكابرًا ويكفي إيلامه بالضّرب الشّديد لمقاومة تعنته(١). كذلك البغدادي يحكم على هذا المنكر بالعناد(٢) بينما الرّازي يركّز على أنَّ الحواسّ آلات اكتساب العلوم والمعارف ويرى أنّها عطاء إلهي لا بدّ من حسن استغلاله والانتفاع به(٣).

ولقد امتن الله على عباده بهذه الحواسّ فقال: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النّحل: ٧٨]. وحمّل الإنسان مسؤوليّة توجيه هذه الحواسّ فقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦] فإن هو أساء استخدامها كانت شاهدة عليه يوم القيامة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَـٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [فصلت: ٢٠] ولقد عنّف الله معطّلي الحواسّ وعذّبهم في مرتبة أدنى من الحيوان فقال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩](٤).

ونظرًا لأهمّية المعرفة الحسّيّة فإنّ العلماء قد أولوا هذا المبحث عناية خاصّة منذ فترة مبكرة فأبو الرّبيع سليمان بن يخلف ـ مثلًا ـ يفرد لهذا

---

= توفّي بجربة سنة ١١٨٨ هـ ترك ما لا يقلّ عن عشرين مؤلّفا بين رسائل وحواش منها «حاشية على كتاب أصول الدّين لتبغورين بن عيسى» انظر الجّعبيري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضيّة ١٠٢ ـ ١٠٧.

(١) انظر الماتريدي: التّوحيد: ٧، ٨.

(٢) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق ٣١١.

(٣) انظر بو عزيزي: نظريّة المعرفة عند الرّازي ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٤) انظر بدوي: مذاهب الإسلاميّين ٥٩٧/١، سعيد حوى: جولات في الفقهين: ٤١، ٥٠.

الموضوع بابًا مستقلًا يعرض فيه مختلف المسائل التي تتعلّق بالحواسّ ودورها في المعرفة الإنسانية.

ولقد ظلّ اهتمام العلماء المسلمين وغيرهم بهذا الموضوع إلى يومنا هذا بل منهم من بالغ فيه إلى حدّ اعتبار التّجربة الحسّيّة هي المصدر الوحيد للمعرفة[١].

## هـ ـ درك الحواسّ اضطرار أم اكتساب:

إذا كان للحواسّ دور أساسي وأوّلي في عمليّة المعرفة فما هي طبيعة إدراكها للمحسوسات؟ أيكون ذلك عن طريق الاضطرار أم انّ إدراكنا للأشياء إنّما هو كسب واختيار منّا؟

إنّ الجواب على هذا السّؤال يقتضي منّا النّظر في الموضوع من زاويتين مختلفتين. أمّا الزّاوية الأولى فتتعلّق بإيداع الخاصّيات في الحواسّ وهذا ـ بلا خلاف بين علماء الإسلام ـ من وضع الله تبارك وتعلى فقد طبع الخالق كلّ حاسّة على درك ما تدركه إذ البصر مطبوع على درك الألوان ولا يدرك إلّا الألوان، والسّمع لا يدرك إلّا الأصوات وهكذا سائر الحواسّ وكلّ حاسّة قاصرة عن إدراك ما تدركه الأخرى[٢].

وأمّا من الزّاوية الثّانية فهي متّصلة بتوجيه الإدراك ذاته واستخدامه وفي هذا المجال يكون للإرادة الإنسانية دخل إذ الإنسان هو الذي يختار النّظر إلى هذه النّاحية وهو الذي يصرف سمعه عن ذاك الصّوت بمحض اختياره وإرادته[٣].

---

(١) انظر زكي نجيب: نظريّة المعرفة ٥٣، بو عزيزي: نظريّة المعرفة عند الرّازي ١٤٧، ١٤٨ (فقد ذكر من أمثلة ذلك جون لوك)

(٢) انظر ابن يخلف: التّحف ٨٨، السّوفي السّؤلات ١٢١، ١٤٦، الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٦٩/٢، ٧٠.

(٣) انظر ابن يخلف: التّحف ٨٨، السّوفي السّؤالات ١٤٦.

وبهذا يتبيّن أنّ خاصّيّة الحاسّـة هي من الخالق وأنّ توجيه هذه الخاصّة وتسييرها من الإنسان ويمكن التّمثيل لذلك بالسـكين الذي خاصّيته القطع لكنّه لا يقطع إلّا بإرادة من القاطع وتوجيه منه. فالإنسان هو المدرك الحقيقي بواسطة حواسّه.

**و ـ الحواسّ جنس واحد:**

لقد سـبق أن أشـرنا إلى أنّ الحواسّ عطاء ربّاني فهل الله تعالى جعلها جنسا واحدا أم هي مختلفة عن بعضها البعض؟.

أمّا أبو الرّبيع سليمان بن يخلف فإنّه يذهب إلى أنّ الحواسّ أجناس مختلفة ويعلّل ذلك باختلاف المحسوسـات وعلى العكس من ذلك كانت المحسوسات مختلفة بسبب اختلاف الحواسّ[1] وإلى مثل ذلك يشير السّوفي فيما بعد[2].

والملاحظ أنّ أكثر العلماء يتبنّون هذا الرّأي وقد شذّ الجاحظ فذهب إلى أنّ الحواسّ جنس واحد ورأى أنّ الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحواسّ[3] وهو نفس المذهب الذي ارتآه الدّيصانية حين أثبتوا أنّ اللّون هو الطّعم وهو الرّائحة وهو الصّوت[4].

بقيت مسألتان متّصلتان بموضوع الحواسّ وهما:

- **المسألة الأولى:** هل الحواسّ أجسام أم أعراض؟
- **المسألة الثّانية:** خطأ الحواسّ وأثرها في المعرفة.

---

(١) انظر ن م: ابن يخلف التّحف ٨٨.

(٢) انظر السّوفي: السّؤالات ١٤٦.

(٣) انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٣٣/٢.

(٤) انظر ن م ٤٠/٢ والدّيصانية: نسـبة إلى ابن ديصان فارسـيّ الأصل وُلد سـنة ١٥٤م وهم يرون أنّ الأشياء تكوّنت بممازجة النّور للظّلمة والنّور حيّ والظّلمة موات انظر أبي عمّار: الموجز ٢٩١/١.

أمّا القضيّــة الأولى فــإنّ موقــف الإباضيَّة منهــا أنَّ كلًّا مــن الحواسّ والمحسوســات أجســام ما خلا الصّوت[١] وقد خالف الوارجلاني وصاحب الحواشي على شرح الجهالات جمهور الإباضيَّة فذهب الأوّل إلى أنَّ الصّوت أيضًا جســم محتجًّا بأنَّ بعض الأصوات القويّة يهدم الحيطــان والفاعل من الخلق لا يكون إلّا جسمًا[٢] وذهب الثّاني إلى أنَّ المحسوسات ليست بأجسام ولا أعراض ونسب هذا القول إلى الإباضيَّة على وجه الإطلاق[٣].

وأمّا القضيّة فإنّ موقف الإباضيَّة منها أنَّ كلّ حاسّة يمكن أن تطرأ عليها حــالات مرضيّة أو عوائــق تحجبها عن الإدراك السّــليم بل قــد يمنعها من الإدراك أصــلًا كما أنَّ الحــواسّ قد تخطئ فــي كثير من الأحيــان فتنقلب الحقائــق لديها ولقد عــدّد الوارجلاني جملــة من العوائق لكلّ حاسّــة من الحواسّ الخمس[٤].

والحــواسّ ـ وإن كانت محــدودة وذلك مظهــر من مظاهــر محدوديّة الإنســان ـ فإنّها تبقى المصــدر الأوّل للمعرفة حين ينتبه الإنســان إلى هذه العوائق والأخطاء والوســيلة إلى تحقيــق ذلك إنّما هو العقــل فما هو دوره ووظائفه في المعرفة؟ وما هي حدوده؟.

### ٢) المعرفة العقليّة:

يحسن بنا قبل أن نجيب على السّــؤالين السّابقين أن نتعرّف على حقيقة العقل ومحلّه في ذات الإنسان.

---

(١) انظر أبو الرّبيع: التّحف ٨٨، السّوفي: السّؤالات ١٤٥.
(٢) انظر المحشي: حاشية على الوضع ٢٣ ناقلا عن الوارجلاني.
(٣) انظر حواش على شرح الجهالات: ١٤.
(٤) انظر الوارجلاني: العدل والإنصاف ١٧/١.

## أ ـ مفهوم العقل:

أمّا من حيث اللّغة فالعقل هو الفهم والتّثبت في الأمور[١] وضدّه الحمق وهو الحجا والنّهى وعرّف بأنّه الإمساك عن القبح وقصر النّفس وحبسها على الحسن[٢] وهو مصدر عقل يعقل فهو فاعل أي جامع لأمره ورأيه مشتقّ من قولنا عقلت البعير إذا جمعت قوائمه[٣].

وأمّا من حيث الاصطلاح[٤] فله تعريفات كثيرة تتفاوت في الدّقّة والضّبط فمن قائل هو المميّز بين المحسوسات[٥] وقائل هو قوّة وبصيرة في القلب منزلته البصر من العينين وقد عزا السّوفي هذا القول إلى جمهور الإباضيّة[٦] وقيل هو آلة في القلب جعلت لضبط العلوم واعتقادها[٧] واختار الوارجلاني أنّ العقل جوهر روحاني بسيط مركوزة فيه علومه الجبليّة ويستعملها للعلوم التّجريبية النّظريّة[٨].

ولا نستطيع تتبّع جميع تعريفات العقل لأنّها كثيرة جدًّا[٩]. والحقيقة أنّه

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب: مادّة عقل.

(٢) انظر ابن سيّدة المخصّص ١٤/٣.

(٣) انظر ابن منظور: لسان العرب: مادّة عقل:

(٤) نلاحظ أنّ أبا الرّبيع لم يتعرّض لتعريفه وإنّما اكتفى بذكر محلّه وسنعرض لذلك في العنصر الموالي.

(٥) انظر الجناوني: الوضع ٣٦. انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤٧، المصعبي: حاشية على تبغورين: ٧.

(٦) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤٧، المصعبي: حاشية على تبغورين: ٧.

(٧) انظر أبو عمّار الموجز ٢٢/٢.

(٨) انظر الوارجلاني العدل والإنصاف: ٢١/١ وانظر ما يقرب منه: البرادي: رسالة الحقائق ٢٢ (هو جوهر بسيط نوراني) وانظر الشّمّاخي: شرح مختصر العدل والإنصاف: ١١ (هو جوهر بسيط لا يقبل التّغيير).

(٩) بالغ المحشّي في ذلك فقال إنّها أكثر من ألف واشار إلى أنّ الخلاف في هذا الموضوع كثير المشقّة قليل الفائدة انظر كتابه حاشية على الوضع ٢٤، ٢٥ وانظر تعريفات أخرى =

يصعب تعريفه تعريفًا دقيقًا وواضحًا ورغم عسر ذلك فإنّ آثار العقل واضحة في حياة الإنسان عبر العصور التّاريخيّة وهي دالّة على وجوده وجودا لا يدع مجالا للشّكّ.

### ب ـ محلّ العقل:

يذهب جمهور الإباضيّة إلى أنَّ العقل في القلب[١] وقد أسند السّالمي هذا الرّأي إلى الشّافعي وأكثر المتكلّمين وعزاه إلى أبي سعيد الكدمي وعدّه القول الأصحّ محتجّا بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] وأورد رواية عن عليّ ابن أبي طالب جاء فيها أنَّ العقل في القلب[٢] والّذين انتصروا لهذا المذهب لم ينفوا أن تكون رابطة بين الدّماغ والقلب ذلك أنَّ الأعضاء يمدّ بعضها بعضًا وهذا ما جعل أبا يحيى زكريّاء ابن أبي زكريّاء اليهراسني يذهب إلى أنَّ العقل معنى في القلب وسلطانه في الدّماغ ولذلك قد يذهب العقل بالضّرب على الدّماغ[٣] ومن أغرب ما قيل في هذا الموضوع ما ذكره السّوفي عن عيسى بن يوسف أنَّ العقل يجوز أن يركّبه الله في جوارح الإنسان كلّها إلّا في باطن القدم[٤].

---

= للعقل: اطفيّش شامل الأصل والفرع ٨/١، الكندي بيان الشّرع ٢٣٢/٢، ٢٣٣، السّالمي: معارج الآمال ١١١/١، الجّعبيري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضيّة مجموعة التّوحيد الرّسالة ١٥ ص٧٣٦، ٧٣٧، محمّد علي ناصر: أصول الدّين ٨٣، ٨٤، مراد وهبة: المعجم الفلسفي ٢٧٤، ٢٧٥ (ط ٣ ١٩٧٩ دار الثّقافة الجديدة).

(١) انظر أبو الرّبيع: التّحف ١٣، السّوفي: السّؤالات ٢٤٧، المحشي: حاشية الوضع ٢٤، المصعبي: حاشية على تبغورين ٤١، الكندي: بيان الشّرع ٢٢٧/٢، ٢٢٨.

(٢) انظر السّالمي: معارج الآمال ١١٢/١.

(٣) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤٧.

(٤) انظر ن م.

وأيًا مـا كان محلّه ومهما اختلفـت الأقوال في حقيقته فـإنّ القضيّة الجوهريّة في هذا الموضوع هـي المهمّة التي يقوم بها العقل ومنزلته في المعرفة الإنسانية.

ج ـ وظيفة العقل:

لقد أثبت أبو الرَّبيع سـليمان بن يخلف أنَّ الحواسّ تجلب إلى العقل ما أدركته ليميّز هذه المدركات ويرتّبها ثمّ يسـتدلّ بما أدركته على ما لم تدركه وهذا ما عبّر عنه بعلم ما دلّ عليه ما أدركته الحواسّ[1].

ولا خلاف بين علماء الإباضيَّة في أنَّ المعلومات الواردة عن طريق الحسّ وغيره مرجعهـا إلى العقـل ليتأمّل فيها ويقضـي عليها[2] ويصحـحّ أخطاءها ويكشف عن أسـباب هذه الأخطاء[3] وبالعقل يعرف الإنسان ربّه فيدرك عظمته وبالعقل ينظر في معجزات الرّسل فيتبيّن صدقهم وبه تستنبط الأحكام الشّرعيّة انطلاقا من أصلي التّشـريع الإسلامي: الكتاب والسُـنَّة. وبه يكتشف ويخترع ويسـتثمر خصائص الطّبيعة ولهذه الأغراض كلّها حثّ الإسـلام على حسـن استخدامه وأمر بالنّظر والتّفكير في الكائنات فقال: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [يونس: ١٠١] ونعى على الّذين عطّلوا عقولهـم بقوله: ﴿أَفَلَا يُبۡصِرُونَ﴾ [السّجدة: ٢٧] ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ﴾ [الغاشـية: ١٧] ﴿أَفَلَا يَعۡقِلُونَ﴾ [يس: ٦٨] ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾ [محمّد: ٢٤] ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢] ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحجّ: ٤٦].

(١) انظر: أبو الرّبيع: التّحف ٢٣.

(٢) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤٧، ٢٤٨ وانظر القاضي عبد الجبّار: المغني ٥٨/١٢.

(٣) انظر: أحمد الخليلي: جواهر التّفسير: ٢٦٦/١، ٢٦٧ لكنّه يشير بعد ذلك إلى أنَّ هداية العقل غير كافية نظرًا لمحدوديّته ويبيّنه إلى ضرورة اعتماد الشّرع في إصلاح أخطاء العقل وإتمام نقصه.

وبذلك يتبيّن أنّ العقل هو جوهر الإنسان ركبه الله فيه هبةً ومنّةً وفضلًا[١] فكان أوّل نعمة عليه بعد خلقه وإيجاده وبه نال شرف التّفضيل والتّكريم وبسببه توجّه الخطاب إليه فكان مناط التّكليف لم يتعلّق الثّواب والعقاب بفعل العبد إلّا بوجوده[٢].

وإذا كانت الرّابطة متينة بين العقل والتّكليف فما هي حقيقة التّكليف وما هي طبيعة العلاقة التي تربط بينهما؟.

### د ـ التّكليف والعقل:

#### أوّلا ـ مفهوم التّكليف:

- **لغة**: يقال: كلّفه تكليفًا أي أمره بما يشقّ عليه وتكلّفت الشّيء أي تجشّمته على مشقّة وعلى خلاف عادتك[٣].
- **شرعًا**: هو إلزام الله العبد ما على النّفس فيه مشقّة[٤] وهو الأمر والنّهي[٥] أو الإلزام والإيجاب للفرائض[٦].

#### ثانيًا ـ صلة التّكليف بالعقل:

من حكمة الله تعالى أنّه لم يكلّف إلّا من كان بالغًا[٧] صحيح

---

(١) اقتبسنا هذه المعاني بتصرّف من: المحشي: حاشية الوضع ٢٥، الجيطالي: قواعد الإسلام: ٣/١، مجموعة التّوحيد: الرّسالة ١٥ ص٧٣٦، ٧٣٧.

(٢) انظر: البسيوي: السّيرة: ٤٢.

(٣) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «كلف».

(٤) انظر السّالمي: المشارق: ٢٩، المحشي: حاشية الوضع ١٠٣.

(٥) انظر السّوفي: السّؤالات ١١٩، ١٢٠.

(٦) انظر الجناوني: الوضع ٣١.

(٧) وعلامات البلوغ هي نبات شعر الاحتلام، السّنّ والحيض، الحمل تكعّب الثّديين (بالنسبة للأنثى) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٣/١، ٤، المحشي: حاشية الوضع ١٠٣، ١٠٤.

العقـل[١] وكمـال العقـل إنّمـا هـو مع البلـوغ كما هـو عليـه أكثر المتكلّمين[٢].

ولئن كانت الرّابطة متينة بين العقل والتّكليف والبلوغ باعتبار أنّ كلّ عاقل بالغ مكلّف وكلّ مكلّف عاقل[٣] فإن التّلازم بين العقل والبلوغ غير وارد بصفة مطرّدة لذلك لا يقال كلّ عاقل بالغ ولا كلّ بالغ عاقل إذ كثير من الأطفال عقلاء وهم غير بالغين ولا مكلّفين كما أنّ كثيرًا من البالغين غير عاقلين[٤].

### ثالثًا ـ دليل العقل والتّكليف:

أنّ الذي يثبت عقل العاقل وتحمّله مسـؤوليّة التّكليف الشّرعيّة إنّما هو حسـن المذاهب[٥]. والمقصـود بذلك حسـن التّدبير ووضع الأشـياء في مواضعها والاسـتدلال على بواطن الأمور بظواهرها وعلى ما يأتي منها بما مضى[٦]. وفي هذا السّياق يشـير الكندي إلى أنّ علامة العاقل علم ما له وما عليه مع التّمييز بين الحسـن والقبيح[٧] فهذا مطابق لما ذكره السّوفي من أنّ حسن المذاهب هو فعل الاكتساب[٨].

---

(١) انظر أبو الرّبيع: التّحف ١٣، ٢٤، السّوفي: السّؤالات: ١٢١، ١٢٢، الجيطالي: القواعد ٣/١.

(٢) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميّين ١٧٦/١.

(٣) انظر ابن منظور: لسـان العرب مادّة «نظر» وانظر الوارجلانـي الدّليل والبرهان مج١، ٧٨/١، ٧٩.

(٤) ن م.

(٥) انظر ن م: ٢٤٦، الجناوني: الوضع ٣٥، المحشي: حاشية الوضع ١١٤ غير أنّ المحشي لم يوافق الجناوني على ذلك باعتبار أنّ كثيرًا من الأطفال لهم حسـن المذاهب وهم غير مكلّفين.

(٦) انظر أبو الرّبيع: التّحف ١٣.

(٧) انظر الكندي: بيان الشّرع ٢٢٨/٢.

(٨) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤٦، حواش على شرح الجهالات: ٨.

### هـ ـ النّظر:

إذا كان المتكلّمون قد اشـــتغلوا بتحديد مفاهيم العلم والعقل والتّكليف وما يتّصل بذلك فإنّهم قد اعتنوا أيضًا ـ فـــي هذا المجال ـ بالنّظر بل جعلوه مبحثا خاصّا يتناول من جوانب متعدّدة نذكر منها:

**أوّلًا ـ التّعريف به:**

- **لغة:** للنّظر معان متنوّعة منها الرّؤية بالعين ومنها الانتظار ومنها المقابلة والمحاذاة ومنهـــا التّعطّف والرّحمـــة ومنها الفكر في الشّـــيء وتقديره وقياسه على غيره[١] والذي يهمّنا في هذا المبحث هو المعنى الأخير.
- **اصطلاحا:** لقد وردت عدّة تعريفات نذكر منها:
  - هو الفكر في قوّة الدّلالة من الوجه الذي يدلّ منه الدّليل[٢].
  - هو الفكر الذي يطلب به من قام به معرفـــة الحقّ والباطل في ابتغاء العلوم وغلبة الظّنون[٣].
  - هو الفكر في حالة المنظور فيه[٤].

أمّا الفكر فقد عرف تارةً بأنّه ترتيب أمـــور معلومة للتّأدية إلى مجهول[٥]

---

(١) انظر ابن منظور: لســـان العرب مادّة «نظر» وانظر الوارجلانـــي الدّليل والبرهان مج١، ٧٨/١، ٧٩.

(٢) انظر: البرادي: رسالة الحقائق: ٢١، أبو عمّار: الموجز ٢٢/٢.

(٣) انظر: البرادي: رسالة الحقائق: ٢١، الجوّيني: الإرشاد: ٣، الآدمي: الإحكام مج١، ٢٨/١ (نقلا عن الباقلاني)

(٤) انظر حواش على شـــرح الجهالات: ١٥، ابن عبد الشّـــكور: فواتح الرّحموت ١٧/١، بركات الوحدانية ٢٣٣.

(٥) انظر حواش على شـــرح الجهالات: ١٥، الشّمّاخي: شـــرح المختصر: ٩ وقد عرض الأخير تعريفين شـــبيهين بهذا التّعريف أوّلهما هو ترتيب أمور علميّة أو ظنية لتؤدّي إلى مجهول =

وتارة أخرى بأنّه «تأمّل حال الشّيء والتّمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة من غيرها»[١].

ولا يخفى أنّ هذه التّعريفات جميعًا تدور حول معنى واحد وهو التّأمّل في مقدّمات ومعطيات حاضرة للتّوصّل إلى نتائج.

**ثانيًا ـ الفرق بينه وبين الجدل:**

إنّ النّظر أعمّ وأوسع من الجدل لأنّ الأخير هو مجرّد محاججة لإلزام المجادل ما دفعه إلى الإقرار بما كان يرفض الاعتراف به بينما النّظر هو ترتيب أمور معلومة للتّوصّل إلى مجهول كما سبق بيانه[٢].

**ثالثًا ـ أقسام النّظر:**

يمكن تقسيم النّظر حسب اعتبارين اثنين: فباعتبار أوّل هو قسمان صحيح وفاسد. أمّا الصّحيح فهو النّظر في الدّليل من حيث الوجه الذي يدلّ منه ويتوصّل به إلى العلم بالمدلول وأمّا الفاسد فهو عكسه[٣].

وباعتبار ثان هو ثلاثة أقسام: ابتدائي وذكري وتذكيري أمّا الابتدائي فهو ما لم يتقدّم للنّاظر علم به البتّة والذّكري هو الذي نسبه النّاظر ثمّ ذكره من غير إعمال فكر والتّذكيري هو الذي نسبه النّاظر ثمّ استعمل فكره حتّى تذكّره[٤].

---

= مطلوب وثانيهما هو ترتيب مقدّمات علميّة أو ظنية ليتوصّل به إلى تحصيل علم وظنّ. والتّعريفان متقاربان وإن كان الشّمّاخي يختار الأوّل باعتباره أدقّ رغم أنّ الثّاني أبين.

(١) انظر القاضي عبد الجبّار: المغني: ٤/١٢، ٥ وقد ربط بين الفكر والنّظر فبين أنّ النّاظر يفكّر في الأدلّة على اختلافها. وانظر ما يقرب منه: الثميني: معالم الدّين ٥٣/١.

(٢) انظر محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي: ٧٣.

(٣) انظر البرادي: رسالة الحقائق ٢١، الجّويني: الإرشاد: ٣.

(٤) انظر الثّميني: معالم الدّين ٥٥/١.

**رابعًا ـ النّظر والعلم:**

اختلف العلماء في كيفيّة ترتيب العلم عن النّظر فمن قائل بالتّوليد وقائل بالعادة وقائل بالواجب وقائل آخر بالإعداد.

- القائلون بالتّوليد: وهم المعتزلة: فالنّظر عندهم يولّد العلم شريطة أن يكون النّظر متعلّقًا بدليل وأن يكون النّاظر عالمًا بالدّليل ومعتقدًا له[١].
- القائلون بالعادة: وهم الإباضيّة والأشاعرة والماتريديّة ومذهبهم أنّ العادة جرت أن يحصل العلم عقيب النّظر والمؤثر في وجود العلم هو الله والنّظر لا يولد العلم ولا يوجبه إيجاب العلّة لمعلولها[٢].
- القائلون بالإيجاب: وأبرز من يعزى إليه هذا القول الرّازي فهو يرى أنّ العادة جرت بإيجاب وجود العلم عقيب النّظر وبإحالة عدمه وهذه العادة إنّما هي من تقدير الله تعالى[٣] والملاحظ أنّ هذا الموقف وسط بين الرّأيين السّابقين.
- القائلون بالإعداد: وهم الحكماء: ويرى هؤلاء أنّ النّظر يعدّ الّذهن فتفيض عليه النتيجة وجوبًا[٤].

والمهمّ أنّ الجميع يوافق على أنّ النّظر يفيد العلم خلافًا للسّمنية[٥]

---

(١) انظر القاضي عبد الجبّار: المغني ١٢/١٠١، ٤٠٩ وانظر نفس الرّأي عند الطّوسي: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ١٥٩.

(٢) انظر الجّويني: الإرشاد /٦، ٧، ـ البغدادي: أصول الدّين ١٣٧ ـ ١٣٩، الثّميني: معالم الدّين: ١/٤٥، ٥٥ ـ ابن عبد الشّكور: فواتح الرّحموت ١/٦٣.

(٣) انظر عبد الشّكور: فواتح الرّحموت ١/٢٤.

(٤) انظر ن م.

(٥) نسبة إلى سمونات بلدة بالهند يقولون بتناسخ الأرواح ويذكرون ما وراء الحسّ انظر أبو عمّار: الموجز ١/٢٧٧ خاصّة تع ٨ للمحقّق عمّار الطّالبي.

القائليـــن إنّ الحواسّ هي الوســيلة الوحيدة للمعرفة. وقد ناقشـــهم في ذلك العلماء فبينوا لهم أنَّ العلم بفساد النّظر خارج عن قبيل المحسوسات فكيف تسنّى الحكم بإنكار كون النّظر وسيلة من وسائل المعرفة[١].؟

**خامسًا ـ هل النّظر[٢] هو أوّل الواجبات؟**

اختلف العلماء في الجواب على هذا السّــؤال على أقــوال متباينة فقالت طائفة إنّ أولّ الواجبات على المكلّف النّظر[٣] وقال الجّويني بل أوّل الواجبات إلى النّظر الصّحيح المفضى إلى العالم بحدوث العالم[٤] وذهب الباقلاني إلى أنَّ أوّل الواجبات إنّما هو أوّل النّظر[٥] ولا يخفى أنَّ هذه الأقوال جميعًا متّفقة في وجوب النّظر على المكلّف عند بلوغه قبل معرفته لخالقه.

أمّا الإباضيَّة فلم يرتضوا هذا الموقف بل ناقشــوه وردّوا على القائلين به بحجّة أنَّ النّظر يحتــاج إلى مدّة زمنية ينظر فيهــا النّاظر قبل حصول معرفته بالله تعالى وهــذا يقتضي منه تجويز الجهل بخالقه فــي أوّل حال بلوغه وقد تطول مدّة النّظر وقد يموت النّاظر وهو لا يــزال ينظر في الأدلّة فهل في كلّ هذه الحالات هو معذور وساقط عنه التّكليف.؟

وبناءً على هذا الاستدلال وما شــابهه فإنّ جميع الإباضيَّة يرون أنَّ أوّل الواجبات معرفة الله وتوحيده[٦].

---

(١) انظر الجّويني: الإرشاد: ٣، ابن عبد الشّكور: فواتح الرّحموت ٢٣/١، الثّميني: معالم الدّين ٥٥/١.

(٢) المراد بالنّظر التّفكير والتّأمّل في الوجود للتّوصّل إلى معرفة الخالق.

(٣) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: ١٨، ١٩، نقلًا عن الإسفراييني.

(٤) انظر الجّويني: الإرشاد: ٣.

(٥) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٨، ١٩، نقلا عن الباقلاني.

(٦) انظر أبو عمّار: الموجز ١٤٩/٢، ١٥٠، السّوفي: السّؤالات ٣٦، البسيوي: السّيرة ٤٢، الشّمّاخي شرح عقيد التّوحيد ٣٨ المحشّــي: حاشــية الوضع ١٢، حواش على شرح الجهالات، ٤٦، =

وبعد هـذا التّحليل للعقـل والنّظر ودورهمـا في المعرفـة يتبيّن لنا أنّ المعرفة العقليّة متمّمة للمعرفة الحسّيّة ولا غنى لإحداهما عن الأخرى.

ولئن كان للعقل مجال واسع في النّظر والمعرفة فإنّه شأنه شأن الحواسّ في المحدوديّة والقصور وإمكانية الخطأ.

فالعقل قاصر عن إدراك وجه الحكمة من عـدد ركعات الصّلاة وما إلى ذلك من الأعمال التّعبّديّة الصّرفة كما يعجز عن إدراك الأحوال الغيبية لأنّها تتجاوز إمكاناته. ولا ريب أنّه يخطئ في كثير مـن أحكامه وتقديراته خاصّة إذا انطلق من مقدّمات خاطئة وبناءً على كلّ ذلك ندرك أنّه في حاجة ماسّـة إلى من يصلح أخطاءه ويتمّم نقائصه ولا أقدر على ذلك من الشّرع باعتبار أنّ أحكامه وأخباره هي من الكامل كمالًا مطلقًا ألا وهو الله تعالى.

### ٣) المعرفة السّمعيّة

إنّ الإنسان بعقله يستطيع أن يدرك أنّه مخلوق لخالق إذ بتأمّله في نفسه وفيما يحيط به من كائنات وأسـرار وعجائب لا يستطيع إلّا أن يؤمن بوجود الخالق. غير أنّ أمـورا كثيرة لا يقدر علـى التّوصّل إلى معرفتها اسـتقلالًا كصفات لفطرة الإنسان ومحقّقًا له السّعادة في الدّنيا والآخرة معًا[١].

وفي هذا السّياق نجد كثيرا من المصادر الإباضيّة تشير إلى أنّ العلوم منها ما يمكن أن يعلـم بالنّظر والاسـتدلال ومنها ما لا طريـق إليـه إلّا بالوحي يقول الوارجلاني في بيان الطّريق الثّاني: «ومن علوم بني آدم على الشّرائع في الواردات

---

= المصعبي حاشية على تبغورين ٥٧، ٥٨، الكندي بيان الشّرع ٢٣٦/٢، اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٢٣٦/٢، قاسم الشّمّاخي، شرح اللّؤلؤة ١٨ ـ ٢١.

(١) انظر تحليل ذلك فيما يلي من هذا البحث ص ١٤٧ (فصل النّبوّة والرّسالة: حاجة النّاس إلى الرّسل).

من الله ﷻ إلــى الأنبياء على أيدي الملائكة في مصالح العباد واســتصلاح البلاد نطقًا وإعلامًا ووحيًا وإلهامًا وما تضمّنت هذه العلوم من الأصول والفصول»[1].

والشّــرع إن كان متممّــا للعقــل فإنّه لا يأتي بمــا يخالفه مــا دام نظره واســتدلاله صحيحين ولا يمكن أن نجد تعارضا بينهما فإن بدا النّاشــئ من ذلك فإنّ اللّازم علينا أن ننظر أوّلا فــي طريق ثبوت النّصّ فإن تبينت صحّته ولم يثبت نســخه أو تخصيصه أو تقييده أو ما إلى ذلــك وجب حينئذٍ اتّهام العقل لأنّ الشّرع هو القاضي على العقل لا العكس[2]. ولا أحد من المسلمين ينكر اعتبار الوحي[3] المصدر الرّئيسي للمعرفة بل جميعهم يعدّه أصحّ طريق وأكمله[4] ولقد أولى ﷻ هــذا المصدر اهتمامًا خاصًا فأطلــق على المعرفة الحاصلة بطريقه لفظ الحكمة[5] والفرقان[6] والنّور[7] ولهذه الاعتبارات كلّها سمّي هذا المصدر بالاتّجاه الرّفيع للمعرفة[8].

---

(١) الوارجلاني: الدّليل والرهان: ٢/٢٣٥، ٢٣٦، وانظر المحشّي: حاشية الوضع ٢١، ٢٢ فقد مثل للطّريق الأوّل بمعرفــة وجود الله وللطّريق الثّانــي بمعرفة وجوب الصّلاة والصّوم. وقارن بما ذكره ســعيد حوّى في كتابه جولات في الفقهيين ص٤١ حين قســم الشّرع إلى قســمين: قسم العقائد: والطّريق إليها إمّا العقل وإمّا النّقل. قسم الأحكام العلميّة: والطّريق إليها الكتاب والسّنّة والإجماع والقياس.

(٢) انظر الكندي: بيان الشّرع ٢/٢٨١، البشري. مكنون الخزائن ١/٢١٧ وقارن به: ابن تيمية: منهاج السُنّة ١/١٢٩.

(٣) الوحي في اللّغة هو الإشارة بسرعة وفي الاصطلاح هو كلام إلهي يصل إلى القلب النبوي بواسطة جبريل أو النّفث في القلب انظر الرّواحي: نثار الجوهر ١/٦.

(٤) انظر على سبيل المثال: البغدادي: أصول الدّين ١٤، سعيد حوى: جولات في الفقهين: ٦٤.

(٥) قال تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

(٦) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الأنفال: ٢٩].

(٧) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحديد: ٢٨].

(٨) انظر بو عزيزي: نظريّة المعرفة عند الرّازي: ١٩٦. والملاحظ أنّنــا أوجزنا هذا العنصر لأنّنا سنفصّل القول في العلاقة بين العقل والسّمع في مبحث «الحجّة».

## ٤) خلاصة البحث في هذه الوسائل

لقد تبيّن فيما سبق أنّ مصادر المعرفة تتساند فيما بينها لتنتج عطاء معرفيًا متكاملا. فبالحواسّ الخمس يدرك الإنسان المحسوسات الظّاهرة وبالحسّ الباطن يدرك المشاعر والأحاسيس وبالعقل يميّز بين الأشياء فيقارن ويستدلّ ويركّب ويحلّل ويصحّح ويستنتج وبالشّرع تكتمل المعرفة ويتّصل إلى أقصى درجاتها[1].

## ٥) الوسائل الاستثنائية للمعرفة

إنّه فضلًا عن الوسائل الثّلاث المذكورة توجد طرق أخرى للمعرفة لكنّها لا تتوفّر إلّا لأقليّة من النّاس كالرّؤيا الصّادقة والإلهام والمكاشفة والحدس.

### أ ـ الرّؤيا الصّادقة:

وهي ما يراه المؤمن التّقيّ في منامه من أحداث تجيء بعد ذلك مطابقة لما يراه وقد جاء في الحديث الشّريف «الرّؤيا الحسنة من الرّجل الصّالح جزء من ستّة وأربعين جزءًا من النّبوّة»[2].

وهذه المعرفة لا تقوم على أساس من الحسّ أو العقل بل هي معرفة ربّانية يودعها الله في قلب المؤمن من غير واسطة[3].

والحقيقة أنّ الرّؤيا الصّادقة وإن كانت صحيحة فهي ليست حجّة

---

(١) يقول الوارجلاني: «اعلم أنّ الطّريق التي تتطرّق فيها العلوم إلى العباد ثلاثة: حسّ مطبوع وعقل مجموع وشرع مسموع» العدل والإنصاف ١٤/١. وقارن بمحمّد عبده: تفسير المنار ١م ٥٢، ٥٣ (طريق الهداية أربعة: الإلهام الفطري، الحواسّ والمشاعر، والعقل، والدّين).

(٢) الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث رقم ٥١، ج٢٠/١.

(٣) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج١، ٢٣٦/٢ ومج٢، ٣٠٥/٣، ٣٠٦.

يستدلّ بها على المسائل العلميّة والعمليّة وإنّما هي مجرّد بشارة للمؤمنين الأتقياء[١].

ب ـ الإلهام:

هو نور يقذفه الله في قلب المؤمن[٢] أو هو إيقاع معنى في النّفس بطريق الفيض لا بطريق الاكتساب[٣].

ومن الواضح أنّ العلم الحاصل عن طريق الإلهام ليس إلّا مددا من الله لعبده يراد به مساعدته على حلّ مشكلاته الحلّ المناسب، ولا يخفى أنّ هذا المعنى الذي يجده المؤمن في نفسه لا يكون حجّة إلّا إذا كان موافقًا للنواميس الشّرعيّة التي جاء بها الوحي[٤].

ج ـ علم المكاشفة:

وهو المسمّى بالعلم اللدني: لقد أوضح الوارجلاني هذا النّوع من المعرفة فبين أنّ العبد إذا بلغ في طاعة ربّه درجات عالية آثره الله بعلم يكشف له في قلبه فتكون علومه من لدن ربّ العزّة بلا واسطة واستدلّ عليه بما أوتي الخضر من علم لدني وذلك قوله تعالى: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥][٥].

والظّاهر أنّ الفرق بين الإلهام والعلم اللّدني هو أنّ الأوّل يحصل في بعض الحالات الاستثنائيّة بخلاف الثّاني فهو كثير الحدوث لصاحبه.

---

(١) انظر الشّاطبي: الموافقات ٨٢/١.

(٢) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان ٢٣٧/٢.

(٣) انظر التّلاتي: شرح العقيدة المباركة: ٣٩.

(٤) انظر أبو زيد الرّيامي: حلّ المشكلات ٣٠، السّالمي: المشارق ١٣٠.

(٥) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٢٣٨/٣، ٣٠٦.

د ـ الحـدس:

وهو ما يراه الإنســان من حلول مشــكلات رياضيّة وغيرها من المسائل العقليّة النّظريّة بشــكلٍ ســريعٍ دون تحليــل وبرهنة ومرجع ذلــك إمّا كثرة التّجارب في الميدان أو المداومة على إعمال النّظر في ذلك الفنّ.

ويشبه هذا الصّنف ما يدركه الإنســان من أوزان الشّعر(١) وذلك لا شكّ أنّه موهبة لا تأتي لجميع النّاس غير أنّ أمثال هــؤلاء كثيرًا ما يداومون على قراءة الأشعار فتذهب موهبتهم وترتقي نحو الأفضل.

كذلك الفراســة هي شــبيهة بالحدس وقد عرّفت بأنّها علم ينكشف من الغيب بسبب تفرّس آثار الصّور وفي الحديث: «**اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه بنور الله ينظر**»(٢).

وإذا كانت المعرفة واقعة أساسًــا بالحسّ والعقــل والوحي فهل العلم الحاصل بإحدى هذه الوسائل الثّلاث هو نوع واحد أم هو أقسام متعدّدة؟

---

(١) انظر البغدادي: أصول الدّين ١٤، ١٥، عبد الرّحمٰن بدوي مذاهب الإسلاميّين ١٣٨/١.

(٢) انظر: الرّواحي: نثار الجوهر ٧/١ والحديث أخرجه التّرمذي كتاب التّفسير: ١٥.

## المبحث الثالث

# أقسام العلم

إنّ العلم في أصله قسمان رئيسيّان: قديم وحادث أمّا القديم فهو العلم المطلق والأزلي وهو خاصّ بربّ العزّة[1] وأمّا الحادث فهو إمّا أن يكون دنيويًا أو أخرويًا[2] وكلاهما لا يخلو من أن يكون تصوّرًا أو تصديقًا فما المراد بالتّصوّر والتّصديق؟ وهل هما بدورهما قابلان للتّقسيم أيضًا؟

١ ـ التّصوّر: هو إدراك غير حكمي أو هو ما لا يتحمّل الصّدق والكذب ومعنى ذلك أنّ كلّ علم خلا عن الحكم فهو تصوّر[3].

٢ ـ التّصديق: وهو خلاف التّصوّر ومعنى ذلك أنّ كلّ علم فيه إصدار حكم فهو تصديق[4].

والعلم الحادث سواء أكان تصوّرا أم تصديقا أو أخرويًا إذا نظرنا إليه من زاوية تحصيله فهو قسمان إمّا ضروري وإمّا نظري وإذا نظرنا إليه من زاوية

---

(١) ولا يوصف هذا النّوع من العلم بأنّه تصوّر وتصديق وما إلى ذلك من التّقسيمات لأنّه علم يختلف عن سائر العلوم راجع تفصيل السّالمي: مشارق أنوار العقول: ٣٨.

(٢) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٩/١ ـ ٢٢ فقد قسم الدّنيوي إلى روحاني (كعلم النّجوم والحساب والطّبّ) وجسماني وهو علم الصّناعات (كالحدادة والبناء وقسم الأخروي (وسمّاه دينيّا) إلى ظاهر فهو العلم بالحلال والحرام وخاصّ وهو علم الأنبياء والمعصومين.

(٣) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ٣٩ ـ الثّميني: معالم الدّين ٢٨/١ ـ الإيجي: المواقف: ١١، محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي: ٧٩.

(٤) انظر نفس المصادر السابقة.

حكم جهله فهــو أيضًا نوعان أحدهما يقتضي التّوســعة على جاهله وثانيهما يتطلّب التّضييق عليه.

## أوّلا ـ الاعتبار الأوّل: العلم الضّروري والعلم الكسبي

### ١) العلم الضّروري:

يطلــق الإباضيّــة على هــذا النّــوع مــن العلــم أحيانًا مصطلــح «علم الاضطرار»[١] وأحيانا أخرى يسمّونه بعلم الغريزيّة[٢].

وهذا العلم إن قصد علم مــا أدركته الحواسّ، كما صــرّح به أبو الرَّبيع ســليمان بن يخلف[٣] والسّــوفي[٤] ـ فإنّه يكون حينئذٍ تابعًا للمعرفة الحسيّة ومعناه أنَّ الحسّ إذا وقع على المحسوس فإنّ الإنسان لا يملك منع حصول المعرفة الحسّــيّة[٥] وإن قصد بهذا العلم المســائل التي لا تحتاج إلى تأمّل واكتســاب فإنّه يراد به معرفة الأصول والأولويّات العقليّة. وهذا القسم وإن كان أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف لم يشــر إليه فإنّ كثيرًا من علماء الإباضيَّة قد تناولوه بالبحث والتّحليل على تفاوت بينهم فــي التّفصيل. فالجناوني[٦]

---

(١) انظر: أبو الرّبيع بن يخلف: التّحف ٢٣.

(٢) انظر مثلًا: البشري: مكنون الخزائن ٢١١/١، المحشّي: حاشية الوضع ٢١، حاشية على القواعد ٨ ويســمّيه بالعقل الغريزي ويعرفه بأنّه ما أناط الله به التّكليف ويقصد بذلك الحدّ الأدنى للإدراك العقلي وهو معرفة الضّروريّات والأولويّات.

(٣) انظر بن يخلف: التّحف ٢٣.

(٤) انظر السّوفي: السّؤالات ١٤٥.

(٥) لقد بيّنا فيما ســبق أنَّ درك الحــواسّ اضطرار إذا نظرنــا إلى الموضوع مــن زاوية إيداع الخاصّيّات في الحواسّ (انظر ص١٠٣ من هذا البحث).

(٦) هو أبو زكريّاء يحيــى ابن أبي الخير الجناوني مــن علماء الإباضيّة بجبل نفوســة في القرن الخامس. أخذ العلم عن أبي الرَّبيع سليمان بن أبي هارون. من تآليفه كتاب «الوضع» مختصر في الأصول والفقه. ط. «عقيدة نفوسة» مختصر تعليمي انظر الشّمّاخي: السّير ١٧٨/٢.

مثلًا قد أشار إليه إشـارة سريعة مقسـما العقل إلى واجب ومستحيل وجائز وممثّلا لكلّ قسـم منهـا[1] والأمثلـة التي سـاقها دالّة على تقريـره للعلم الضّروري والسّـوفي يمثّل لهذا النّوع من العلم بمعرفة الواحد بأنّه إنسان[2] والمحشّـي يمثل لـه بالعلم بـأنّ الواحد نصـف الاثنين وبـأنّ الضّدّين لا يجتمعان[3] والسّالمي يعدّ هذا القسم مراتب أعلاها علم الإنسان وما هو عليه من حالات ثمّ الفرق بين الموجود والمعدوم في وقت واحد وقائم وقاعد في حال واحدة ثمّ ما يحصل عن طريق التّواتر كالعلـم بالبلدان النّائية والأخبار الماضية ثمّ العلم بحاجة البناء إلى بنّاء والكتابة إلى كاتب[4].

ومن الواضح أنّ السّـالمي قد اسـتفاد من تقسـيم كلّ من الوارجلاني والشّمّاخي للعلم الضّروري أمّا الأوّل فقد عدّه أربع مراتب وهي:

أ ـ **علم البنية**: ويشمل علم الإنسان بذاته ووجوده وصفاته وأفعاله وحالاته.

ب ـ **العلم بالواجبات والمستحيلات والجائزات ويشمل:**

- ما يقع لأوّل وهلة كمعرفة حاجة البناء إلى بنّاء.
- ما يقع بعد تردّد الخاطـر كمعرفة الحاجة إلى بعث الرّسـل وإنزال الكتب وإثبات صانع ليس بجسم.

ج ـ **ما يعلم من جهة الحواسّ.**

---

(١) انظر الجناوني: الوضع: ٦ فمثلًا بالبيّنة لقسم المسـتحيل يمثّل له باستحالة العقل اجتماع الضدّين ووجود الشّـيء في مكانين وتحرّك الجسـم إلى جهتين في آن واحد وهذه كلّها ضرورات عقليّة. انظر نفس التّقسيم الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٢٣٤/٣.

(٢) السّوفي: السّؤالات ٢٤٩.

(٣) انظر المحشّي: حاشية الوضع ٢١ ـ ٢٤. حاشية القواعد: ١٨ اطفيّش تأمّل الأصل والفرع ٨/١.

(٤) السّالمي: بهجة الأنوار ١٤/١، ١٥.

د ـ **ما يعلم من جهة الأخبار المتواترة:** كمعرفة أخبار الأمم الماضية والبلدان النّائية والأمثال والأشعار الشّائعة ويرى أنّ هذا القسم بدايته كسب ونهايته ضرورة[١].

وأمّا الشّمّاخي فقد قسّم العلم الضّروري إلى تصوّر بديهي وتصديق بديهي[٢] فالتّصوّر البديهي هو ما لا يتقدّمه تصوّر يتوقّف عليه الوجدانيات كإدراك معنى الألم واللّذّة والمحسوسات كتصوّر معنى الحرارة والبرودة والتّصديق الضّروري هو ما لا يتقدّمه تصديق يتوقّف عليه وهو خمسة أنواع:

أ ـ ما يدرك بالحسّ الظّاهر. كمعرفة أنّ الشّمس مضيئة.

ب ـ ما يدرك بمجرّد العقل كمعرفة أنّ الاثنين أكبر من الواحد.

ج ـ ما يحصل من مجموع العقل والحسّ بواسطة تكرار التّجربة كمعرفة أنّ النّار تحرق.

د ـ ما يحصل بالتّواتر: كالعلم بوجود مكّة المكرّمة.

هـ ـ ما يحصل عن طريق الوجدان كالعلم بأني جائع أو محبّ.

### ٢) العلم المكتسب:

وهو العلم الذي يكتسبه الإنسان بفضل حواسّه وعقله وقد عبّر عنه كلّ من أبي الرّبيع سليمان بن يخلف[٣] والسّوفي[٤] والوارجلاني[٥] لعلم ما دلّ

---

(١) انظر الوارجلاني: العدل والإنصاف ١٦/١ ـ ١٩.

(٢) انظر الشّمّاخي: شرح مختصر العدل والإنصاف ٨، ٩.

(٣) انظر بن يخلف: التّحف ٢٣.

(٤) انظر: السّوفي: السّؤالات ١٤٥، ٢٥٠.

(٥) انظر الوارجلاني: العدل والإنصاف ٢٠/١. وقد مثّل له بالصّوت الذي تدركه حاسّة السّمع فيحكم الإنسان على قائله بالحسن أو القبح، بالعلم أو الجهل.

عليه ما أدركته الحواسّ ويقصدون بذلك جملة الاستدلالات والاستنتاجات والتّأمّلات العقليّة التي مصدرها الأساسي المعرفة الحسّيّة وتكرار التّجارب وتحكيم الضّرورات والأولويّات العقليّة[١].

ولقد قسّم السّالمي هذا النّوع من العلم إلى أربعة أقسام:

أ ـ ما يحصل بالقياس العقلي كقولنا العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث وقولنا العالم حادث وكلّ حادث محتاج إلى محدث.

ب ـ ما يحصل بالقياس الشّرعي كقياس الدّخان على الخمر في الإسكار[٢].

ج ـ ما يحصل بالتّمثيل كقولنا في مثال الفعل والفاعل «قام زيد».

د ـ ما يحصل بالاستقراء وذلك بتتبّع غالب أفراد المحكوم عليه لبناء قاعدة كلّيّة كقولنا: كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ[٣].

وفي كلّ قسم من هذه الأقسام تظهر شخصيّة الإنسان فهو الذي يجمع المعلومات ويرتّبها وينسّق بينها ويستنسخ منها وهذا ما عبّر عنه الكدمي بضرورة التّلازم بين علم المادّة[٤] وعلم الغريزة[٥] مبيّنًا أنّ القليل من علم المادّة إن أحسن استثماره من قبل الغريزة يصير كثيرًا بينما الكثير من علم المادّة إن لم يتأمّل فيه صاحبه ولم يستخدمه فإنّه يصير قليلًا[٦].

---

(١) انظر المحشّي: حاشية الوضع: ٢٤ وانظر الوارجلاني: العدل والإنصاف ٢٠/١ (فقد جعل القسم الثّالث من أقسام العلم المكتسب «ما وقع به العلم من جريان العادة في الصّناعات والحرف»).

(٢) وهذا ما سمّاه الوارجلاني بقسم «ما وقع العلم به من جهة النّظر والبحث في علوم الشّريعة وهو الفِقه». انظر ن م السّابق والصفحة. وهذا القياس فيه نظر.

(٣) انظر السالمي: مشارق أنوار العقول: ٤٠

(٤) ويقصد به مجرّد نقل المعلومات وجمعها.

(٥) ويقصد به التّفكير.

(٦) انظر الكدمي: المعتبر ١٧/٢، ١٨.

ولقد عبّر الكندي(١) فيما بعد عن نفس المعنى فبين أنّ العلم الكسبي ينمو بالاستعمال وينقص بالإهمال(٢).

والجدير بالملاحظة أنّ تقسيم العلم إلى غريزي وكسبي ليس من اختصاصات الإباضيّة فجسب بل جلّ علماء الكلام يشاركونهم في ذلك ويسمّون الغريزي ضروريًا والكسبي نظريًا وكثيرا ما يقسم الضّروري إلى بديهي وحسّي(٣).

هذا فيما يتعلّق بالعلم الحاصل عن طريق الحسّ أو العقل أمّا العلم الواقع عن طريق الوحي فإنّه بالنّسبة للنّبي ضروري من جانب وكسبي من جانب آخر: ضروري من حيث إنّه يتلقّاه عن الله تعالى بواسطة ملك الوحي أو الإلهام وكسبي من حيث بذل الجهد في حفظه وفهمه وتبليغه للنّاس(٤).

وبالنّسبة لغير النّبي فلا ريب أنّه علم مكتسب بالتّعلّم ودور الإنسان فيه حفظ النّصوص وفهمها والاستنتاج منها والقياس عليها. قال ﷺ: «**من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدّين وإنّما العلم بالتّعلّم**»(٥) وقال: «**طلب العلم فريضة**

---

(١) انظر الكندي: بيان الشّرع ٢٣٤/٢.

(٢) ابو عبد الله محمّد بن إبراهيم بن سليمان الكندي السّمدي النّزوي (ت ٥٠٨هـ) من اشهر مؤلّفاته (بيان الشرع).

(٣) انظر البغدادي أصول الدّين: ٨ و١٣٩ الفرق بين الفرق ٣١١ ـ الشّاطبي: الموافقات ٩١/١ ـ بدوي: مذاهب الإسلاميّين ١٣٦/١ ـ ١٣٨ (أقسام العلوم عند العلّاف)، ٥٩٧/١ (العلم الضّروري والنّظري عند الباقلاني) ٧٠٧/١ (الفرق بين العلوم الضروري والبديهي عند الجّويني).

(٤) لقد أشرنا إلى ذلك في موضوع علاقة العقل بالسّمع وسنعود إلى ذلك في موضوع النّبوّة والرّسالة.

(٥) البخاري: العلم ١٠، خمس ٧، اعتصام ١٠، م اصاره ١٧٥، زكاة ٩٨، ١٠٠ ـ ت علم ٤ جه مقدّمة ١٧ ـ دى مقدّمة ٢٤، رقاق ١، ط قدر ٨، حم ٣٠٦/١ وغيرها.

على كلّ مسلم»[1] ولقد شدّد العلماء على من يدّعي أنّ علم الدّيانة غير مكتسب عن طريق التّعلّم يقول الجناوني: «وليس منّا من قال يوجد شيء من علم الدّيانة بغير تعليم»[2].

**ثانيًا ـ ما يسع جهله وما لا يسع:**

إنّ الإباضيّة يقسمون العلم باعتبار التّكليف الشّرعي إلى قسمين كبيرين هما:

أ ـ ما يسع جهله.

ب ـ ما لا يسع جهله.

والمقصود بذلك التّمييز بين ما يلزم علمه لزوما فوريًا بمجرّد البلوغ وبين ما يتسامح في جهله. ولقد اعتنى الإباضيّة بهذا المبحث اعتناءً خاصًا منذ عهد مبكّر واعتبروا علم ما يسع جهله وعلم ما لا يسع جهله أصلي الدّين كلّه يقول الكدمي: «وهذان الأصلان هما أصلًا جميع دين الله لأنّ جميع دين الله تبارك وتعالى لا يخرج في حال من الأحوال من أحد هذين الأصلين وهذين الأمرين أصل يسع جهله وأصل لا يسع جهله»[3] كما عدّوا الدّين كلّه حدودًا ثلاثة لا يتعدّاها وأوّل هذه الحدود هو معرفة ما لا يسع جهله طرفة عين[4].

وكثيرا ما تصدّر كتب أصول الدّين عند الإباضيّة بهذا المبحث كما هو الشّأن عند أبي الرَّبيع سليمان بن يخلف في كتاب التّحف.

---

(١) انظر تخريج هذا الحديث فيما يلي من هذا البحث قسم التّحقيق.

(٢) الجناوني: عقيدة نفوسة ١٣ وانظر ابن جميع: عقيدة التّوحيد ١٢ ـ قاسم الشّماخي: شرح اللّؤلؤة ٣٦٣ وقارن بالقاضي عبد الجبّار: المغني ٢٢٠/١٢ وبما نقله بدوي عن العلّاف: ١٣٨/١.

(٣) الكدمي: الاستقامة: ٢٥/١.

(٤) انظر ابن جميع: عقيدة التّوحيد: ٥، الجناوني: الوضع ٣٠ عقيدة نفوسة: ٦، المحشّي: حاشية الوضع ٩٦، ٩٧ والحدّان الآخران هما فعل ما لا يسع تركه (وهو جميع الفرائض) وترك ما لا يسع فعله (وهو جميع المعاصي).

والملاحظ أنّ علماءهم في هذا المجال فريقان منهم الموسّع على النّاس في كثير من الأمور(١) ومنهم المضيّق عليهم(٢).

ولقد عقد الوارجلاني فصلًا في تسمية الموسعين والرّدّ على المضيّقين منطلقًا من نصوص التّسيير الواردة في القرآن والحديث وملحًّا على أنّ الرّسول ﷺ كان يركّز في دعوته على جملة التّوحيد وهي شهادة أنّ لا إلٰه إلّا الله وأنّ محمّدًا رسول الله(٣) كما اعتبر الوارجلاني التّضييق في هذه المسائل والحكم على جاهلها بالشّرك تشديدًا ومخالفة لما كان عليه المتقدّمون(٤) ولا ريب أنّ أبرز المضيّقين في هذا الباب هو أبو الرّبيع سليمان بن يخلف فقد أوجب على البالغ معرفة زهاء عشرين خصلة(٥) ولقد ناقشه الوارجلاني في هذا التّضييق مبيّنًا أنّ القرآن أورد ما هو أوكد من هذا ومع ذلك لم يوجب العلماء معرفته كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]. فرغم ذكر الأنبياء بأسمائهم فإنّه لا يلزم جميع المكلّفين معرفتهم واحدًا واحدًا بل الإجماع حاصل على أنّ الإيمان بهم جملة من غير قصد إلى أحد بعينه مجز كما أنّه لم يرد في نبوّة آدم مثلا ورسالته نصّ قطعي يوجب الاعتقاد في ذلك فكيف تدرج معرفته في قسم ما لا يسع جهله(٦)؟.

---

(١) مثل محمّد بن محبوب وعبد الرّحمٰن بن رستم وعزان بن الصقر وعمروس بن فتح وأبو خزر.

(٢) مثل أبو الرّبيع وأبو العبّاس أحمد بن محمّد بن بكر.

(٣) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج١، ٧/٢ وما بعدها.

(٤) انظر ن م: مج١، ٢٣/٢.

(٥) انظر ابن يخلف: التّحف ص١، ٢ الباب الأوّل.

(٦) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج٢، ١٤٦/٣ ـ ١٥٠ وانظر عبد الرّحيم فودة: من معاني القرآن ١٢٨.

والحقيقة أنّ ما ذكره أبو الرَّبيع من تضييق في مسائل اعتقاديّة وجبت معرفتها عند أوّل البلوغ لا نجد له مستندًا قويًّا بل المشهور عن رسول الله ﷺ أنّه كان يكتفي عند دعوته المشركين إلى الإسلام بمطالبتهم بالشّهادتين ثمّ يتعلّمون هذه المسائل التّفصيليّة بعد إسلامهم بصفة تدريجية.

والوارجلاني رغم إكباره لأبي الرَّبيع واعترافه بإحاطته بالموضوع من جميع جوانبه فإنّه يستاء بعدم ذكره لموقف الموسعين من المتقدّمين يقول الوارجلاني: «اعلم أنّ الشّيخ أبا الرَّبيع سليمان بن يخلف ﷺ قد كفى وشفى في هذه المسائل لكنّه لم يذكر ممّا يسع النّاس جهله من الإيمان إلّا طريقة المتأخّرين من أهل الدّعوة»[1].

ولقد ذكر الوارجلاني جملة من الموسعين يورد منهم:

أ ـ عبد الرّحمٰن بن رستم[2] فقد أشار في إحدى خطبه الجمعيّة إلى أنّ من قرأ في الصّلاة فاتحة الكتاب فقد تولّى جميع المسلمين وتبرّأ من جميع الكافرين[3] ومن قرأ التّشهّد فقد أتى بالتّوحيد الذي عليه[4] ولو هناك شيء يلزم العباد لأدرجه الرّسول ﷺ في الصّلاة فإنها عمود الدّين[5].

(١) ن م مج١، ٧/٢.

(٢) عبد الرّحمٰن بن رستم (ت ١٧١هـ) أحد حملة العلم إلى المغرب أخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم ابن أبي كريمة كان السّاعد الأيمن لأبي الخطّاب عبد الأعلى المعافري في تأسيس دولتي طرابلس والقيروان ثمّ أسّس الدّولة الرّستميّة بتاهرت سنة ١٦٠هـ. انظر عبد الرّحمٰن بكلي: في تعليقه على قواعد الإسلام للجيطالي ١٣/١.

(٣) وذلك عند قراءته لقوله تعالى: ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾.

(٤) وذلك عند قوله: «أشهد أن لا إلٰه إلّا الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله وأنّ ما جاء به حقّ من عند ربّه».

(٥) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج١، ١٧/٢، ١٨.

ب ـ عمروس بن فتح: فقــد جوّز جهل ما يتعلّق بتفســير الجملة[١] مثل نفي الحــدود عن الله وإثبات القــدرة والعلم له ما لــم تقم الحجّة بذلك[٢].

ج ـ عزّان بن الصّقر[٣] فهو يقول: «من شكّ في التّوراة والإنجيل والزّبور والجنّة والنّار فإنّه يســع جهله ما لم يذكّر فإذا ذكّر لم يســع ومن جهــل أنّ الله يبعث من في القبور فذلك واســع فإذا ذكر لم يســع جهله...»[٤].

د ـ أبو خرز: فقد ذهب إلى أنّه يســع جهل جميع الحرام ما خلا الشّرك والاســتحلال كما حرّم الله والإصرار على ما حــرّم فمن لم يعرف الملائكة والنّبيين هو موحّد ما لم تقم عليه الحجّة بشــيء من ذلك كذلك من جهل حقيقة النّفــاق وكفر النّاقضين لما فــي أيدينا ولم يفرّق بين الكبائر لا شيء عليه حتّى تقوم عليه الحجّة[٥].

وإذا كنّا قد اقتصرنا علــى ذكر أربعة من الموسّــعين فإنّما ذلك من باب التّمثيل وإلّا فإنّ جمهــور الإباضيّة يركّزون علــى وجوب الإيمان

---

(١) تفسير الجملة مصطلح إباضي يراد به جملة الاعتقادات المتفرّعة عن الشّهادتين.

(٢) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج، ١، ١٨/٢، عمروس بن فتح: الدينونة الصّافية: ١٠.

(٣) أبو معاويــة عزان بن الصّقــر (ت ٢٧٨هـ) من عقر نــزوي. أخذ العلم عــن أبي عبد الله محمّد بن محبوب كان هو والفضل بن الحواري كفرسي رهان في العلم قيل عنهما أنّهما في عُمان كالعينين في جبين. توفيّ بصحار سنة ٢٧٨ وقيل سنة ٢٦٨هـ. انظر عمرو خليفة النّامــي: أجوبة ابن خلفــون: ١١٧ وانظر عبد الرّحمٰــن بكلي في تحقيقــه لكتاب قواعد الإسلام ١٤/١.

(٤) انظر ن م: مج١، ١٩/٢.

(٥) انظر م مج١، ٢٠/٢ وانظر أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: ٢٣.

بالشّــهادتين أمّا بقيّة الأقاويل فلا يلزمون النّاس بالإيمان بها حتّى تقوم الحجّة[١].

والإيمان بالشّــهادتين هو المعبّر عنه عند الإباضيَّــة بجملة التّوحيد وما سوى ذلك هو المعروف عندهم بتفســير الجملة فما هو موقفهم من الجملة وتفسيرها وما هي جملة الأحكام المتّصلة بهما؟.

(١) انظر اطفيّش: شــرح عقيدة التّوحيد ٥٢، ابن جعفر: الجامع ٦٧/١، الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٣٧/١، الجيطالي: قواعد الإسلام ١٤/١.

## المبحث الرابع

# الجمـلة وتفسيـرهـا

إنّ هذين الاصطلاحين لا وجود لهما إلّا عند الإباضيَّة وهذا لا يعني أنَّ مدلوليهما لا أثـر لهما عند الفرق الإسـلاميّة الأخرى بـل إنّ ذلك مبحث مشـترك بين جميع المسـلمين باعتبار أنَّ موضوعيهما يدوران حول العقيدة جملة وتفصيلا وما اختصّ به الإباضيَّة في هذا المجال إنّما هو جانب شكلي يتعلّق بالتّسمية وكيفيّة طرق الموضوع وتبويبه. فما هي حقيقة كلّ من الجملة والتّفسير وكيف تناولهما الإباضيَّة بالبحث والتّحليل؟.

**١) مفهوم الجملة:**

وهي شـهادة أن لا إلٰه إلّا الله وأنَّ محمّدا عبده ورسوله وأنَّ ما جاء به حقّ من عند الله[١]. وتسـمى هذه الجملة أيضًا الثلاث[٢] ومـن العلماء من يكتفي بالجملتين الأوّلتين باعتبار أنَّ الجملة الثّالثة متضمّنة في الثّانية[٣] بل هي ممّا زاده المسـلمون بعد الرّسـول ﷺ ذلـك أنَّ الوارجلاني يثبت أنَّ أبا عيسـى الأصبهاني وهو رجل من اليهود ـ قال إنّ محمّدًا رسول الله إلى الأميّين وليس برسول إلينا فاحتاط المسلمون في دعائهم فزادوا هذه العبارة[٤].

---

(١) انظر: السّوفي: السـؤالات: ٣٧، الجيطالي: القواعد ١١/١، السّالمي: المشارق ١٣٢ و١٣٠ تع للمحقّق ١.

(٢) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ١١/١، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٤٤.

(٣) انظر كتاب مشارق أنوار العقول السّالمي: تع للمحقّق ص١٣٠.

(٤) انظر الوارجلاني: الدّليل والبهان مج١، ١١/٢ والملاحـظ أنّ عبارة: «وأنَّ ما جاء به حقّ من =

وسبب تسميتها بالجملة هو اشتمالها على معاني تعبّر عن كلّيّات الإيمان التي تندرج تحتها جزئيّات من اعتقاد وعمل[1].

٢) أقسام الجملة:

وهي قسمان رئيسيّان:

أ ـ **الجملة التي انتظمت التّوحيد وغيره**: وهي التي تشمل كلّ ما جاء به الإسلام من عقيدة وأحكام إذ شهادة أن لا إلٰه إلّا الله توحيد وشهادة أنّ محمّدًا رسول الله وأنّ ما جاء به حقّ من عند الله تشمل بقيّة مسائل الدّين ولذلك أطلق عليها أبو الرَّبيع مصطلح «جملة الدّين»[2].

ب ـ **الجملة التي انتظمت التّوحيد لا غير**: وهو قول الموحّد: «ليس كمثله شيء» والتّفريق بين هذين القسمين إنّما كان على أساس التّعريف المشهور للتّوحيد وهو إفراد الألوهيّة وتنزيه الخالق ولذلك حصرت الجملة التي انتظمت على النّوع الثّاني من الجملة «جملة التّوحيد»[3].

**٣) مفهوم تفسير الجملة:**

وهو الأمور التّفصيليّة التي أمرنا باعتقادها وجملة الأوامر والنّواهي ومن خلال هذا التّعريف الموجز يتبيّن أنّ تفسير الجملة صنفان:

---

= عند الله» لم ترد في صيغة التّشهد التي علمها الرّسول ﷺ لأصحابه (انظر هذه الصّفحة: السّالمي: معارج الآمال ٢٠٣/٨) وفي الحديث: «**أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأني رسول الله..**» ولم ترد فيه هذه العبارة.

(١) انظر بن يخلف: التّحف ١٦ ـ أحمد بن حمد الخليلي في تحقيق المشارق للسّالمي تع١ ص١٣٠.

(٢) انظر بن يخلف: التّحف ١٥.

(٣) انظر ن م وانظر نفس التّقسيم عند الجناوني: عقيدة نفوسة: ٧ وانظر السّوفي: السّؤالات: ٦٤.

أ - **تفسير اعتقادي:** ويشمل جميع المعتقدات في الإسلام كالإيمان بصفات الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر وتحريم دماء المسلمين وتحليل دماء المشركين.

ب - **تفسير علمي:** ويتضمّن كلّ الأحكام الشّرعيّة النّاجمة عن العقيدة الصّحيحة ذلك أنَّ الاعتراف بالجملة يقتضي الوفاء بحقّ عبادة الله والاستسلام لحكمه في كلّ مجالات الحياة[١].

### ٤) وجوب الجملة والحدث فيها:

أ - **وجوبها:** لا خلاف بين العلماء في وجوب الجملة على كلّ بالغ صحيح العقل ولا يثبت التّوحيد لأحد إلّا بأحد الوجوه الثّلاثة التّالية:

- بمعرفة الجملة وذلك بالمشاهدة أو بشهادة الأمناء.
- أن يكون متربيًا على فطرة الإسلام وذلك أيضًا بالمشاهدة أو بشهادة الأمناء.
- أن يكون ملازمًا لشريعة من شرائع الإسلام كالصّلاة والحجّ وحضور الجنائز وقد جاء في الحديث: «**إذا رأيتم الرّجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان**»[٢].

وعنه ﷺ أنّه قال: «**عمّار المساجد أهل الله**»[٣] وفي التنزيل ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ

---

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول تع١ للمحقّق ١٣١.

(٢) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٧٤ والحديث ت الإيمان ٨، تفسير سورة ٩، جه مساجد ١٩ دي صلاة ٣٣، حم ٣/٦٨، ٦٧.

(٣) لم نعثر عليه في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.

يَخۡشَ إِلَّا ٱللَّهَ ...﴾ [التوبة: ١٨]. وكما أوجب الله اعتقاد الجملة فقد أوجب أيضًا دعوة المشركين إليها قبل قتالهم والدّليل على ذلك هو أنّ الرّسول ﷺ لمّا بعث عليًا على سريّة قال: «**يا عليّ لا تقاتل القوم حتّى تدعوهم وتنذرهم وبذلك أُمرت**». وجيء بأسرى من حيّ من أحياء العرب فلمّا تبيّن الرّسول ﷺ أنّهم لم يدعوا إلى الجملة أمر بتخلية سبيلهم وذلك بعد دعوتهم إلى التّوحيد وإقرارهم بالرّبوبية[١].

ب ـ **الحدث في الجملة**: وهو إحداث شيء ينقض الجملة ويكون إمّا بإنكارها أو جهلها بعد قيام الحجّة بها أو الشّكّ فيها شكليًا بين الحكم على المنكر والحكم على الشّاكّ والجاهل فأثبتوا أنّ المنكر مشرك شرك جحود لأنّه جاحد بينما الشّاكّ والجاهل عدّا مشركين شرك مساواة لتسويتهما بين الله وخلقه في الصّفة[٢].

وإذا كان المحدث في الجملة مشركًا اتّفاقًا فإنّه لا يسع جهل شركه ولا يسع جهل ضلالة من صوّبه أو تولّاه كما لا يسع جهل ضلالة من شكّ في ضلالة المصوّب أو المتولّي له بل ذهب العلماء إلى ما هو أبعد من ذلك فقد ضيّقوا على من جهل ضلالة الشّاكّ في الشّاكّ إلى يوم القيامة[٣] واختلفوا في شرك الشّاكّ في شرك المُحدِث فقالت طائفة بشركه[٤] وحكمت طائفة أخرى بكفره كفر نفاق[٥].

---

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ١٣٤.

(٢) انظر ن م ١٣٤ ـ ١٣٦.

(٣) انظر ن م.

(٤) وهو قول الجيطالي (انظر كتابه قواعد الإسلام ) وابن جميع (انظر كتابه: مقدّمة التّوحيد) انظر السّالمي: المشارق ١٣٥.

(٥) وهو قول الكدمي والسّالمي وأكثر المشارقة. انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ١٣٥.

### ٥) التّلفّظ بالجملة:

يذهب جمهور الإباضيّة[١] إلى أنَّ الإقرار بالجملة فرض إلى جانب الاعتقاد بالقلب ولا خروج من الشّرك إلّا بالنّطق والاعتقاد يقول الجيطالي: «فإذا أتى العبد بهذه الجمل الثّلاث نطقًا واعتقادًا فقد تمّ إيمانه فيما بينه وبن العباد وحقن بها دمه وماله»[٢].

ولئن كان تارك التّلفّظ بالجملة مشركًا في حكم الجمهور ولا تجرى عليه أحكام الموحّدين[٣] إلّا بعد النّطق بالشّهادتين فهو مؤمن عند الله إن كان مصدّقًا بالجملة في قرارة نفسه[٤] غير أنّه في حكم الله عاص بترك واجب من الواجبات يقول السّالمي: «من ضيّع واحدًا من هذه الثّلاثة (التّصديق والقول والعمل) بعد لزومه فهو هالك...»[٥].

والحقيقة أنّه لا يتصوّر تعمّد أحد من الموحّدين ترك التّلفّظ بالجملة طيلة حياته إلّا أن يكون ممّن يرى أنَّ الإيمان تصديق بالقلب فقط (فيتخلّى عن الإقرار أمام النّاس تأكيدًا لمذهبه) أو يكون من العاجزين عن النّطق حقيقةً[٦] أو حكمًا[٧].

---

(١) انظر: الفرسطّائي: تبيين أفعال ٨/٣، السّوفي: السّؤالات ١٨٣، ١٨٤، قاسم الشّمّاخي شرح اللّؤلؤة ١٤٧، السّالمي أنوار العقول ١٣٧. وقد خالف اطفيّش الجمهور حين رأى أنَّ الإيمان بالقلب كاف بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النّحل: ١٠٦] وقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] فالإيمان عنده في القلب ويمكن الكشف عنه باللّسان أو غيره (انظر ن م والصّفحة نقلًا عن اطفيّش).

(٢) الجيطالي: قواعد الإسلام ١١/١

(٣) كأحكام المناكحة والموارثة والجنازة والولاية.

(٤) انظر: السّوفي: السّؤالات ٤٨، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٤٧، السّالمي: بهجة الأنوار ٧٠، ٧١.

(٥) السّالمي: المشارق ٣٣٣.

(٦) كأن يكون أخرس.

(٧) كأن يكون خائفًا فيمتنع عن النّطق تقية انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٤٦.

وإذا كان النّطق بالشّهادتين واجبًا عند الإباضيَّة فهل يرون أيضًا وجوب إعادة التّلفّظ بهما عند سماعهما أو خطورهما بالبال أم أنَّ ذلك لا يلزم إلّا مرّة واحدة في العمر؟ وهل يشترط الإتيان بهما بلفظ «أشهد» وبلغة عربية وبصفة مرتّبة؟.

أمّا مسألة تكرار النّطق بالشّهادتين فقد نبّه إليها السّالمي مبيّنًا أنَّ أصحّ الأقوال هو عدم وجوب الإعادة ما لم ينقل عنهم مع كثرة ذكرهم للجملة تكرار التلّفظ بها كلّما سمعوها «وإنّما المنقول عنهم وعن النّبي ﷺ أنّه إذا أسلم العبد وتلفّظ بالشّهادتين مرّة واحدة أدخلوه في حكم المسلمين ولم يطالبوه بعد ذلك بشيء»[١].

وأمّا فيما يتعلّق بصيغة الشّهادة فلم نجد من علماء الإباضيَّة من يشترط لفظًا معينًا وإنّما العبرة عندهم بمدلول الشّهادة والإقرار الجازم إذ لا مانع من أن يقول المقرّ بالشّهادة «أعتقد» عوض أشهد ما دام المعنى واحدًا[٢].

وأمّا اشتراط اللّغة العربيـة في أداء الشّهادة فمختلف فيـه ولئن كان الشّمّاخي يشير إلى أنَّ المذهب على ذلك إلّا إن تعثّر اللّسان في بعض الحروف[٣] فإنَّ السّوفي يقول بعد التّصريح بالوجوب: «عن أبي زكريّاء عن أبي الرَّبيع سليمان رحمهم الله أنّه تجزيه الجملة إذا أتى بها بلغته أي لغة كانت غير اسم محمّد ﷺ أجابها مرّة واحدة في مسجد زريق»[٤]. وإلى مثل ذلك يذهب السّالمي فيقول: «والصّحيح أنّه يجزيه»[٥].

(١) السّالمي: بهجة الأنوار ٧١، ٧٢.
(٢) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: ١٤٥.
(٣) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٤٦، ١٤٧.
(٤) السّوفي: السّؤالات ٣٧، ٣٨.
(٥) السّالمي: مشارق أنوار العقول ١٣٩.

وأمّا اشـــتراط التّرتيب في أدائها فقد روى السّالمي الخلاف بين العلماء في ذلك[١] غير أنَّ أكثرهم يرون جواز الإتيان بالجملة منكوســة وزاد بعضهم اشتراط حسن النية والمقصد من التنكيس[٢].

### ٦) الفرق بين الجملة وتفسيرها:

إنّ الجملة وإن كانت عامّة ومشـــتملة على تفسيرها فإنّها تخالف عنه من جوانب متعدّدة وهي:

### أ ـ التنفيس في السّؤال:

والمقصود إعطاء مهلة لمن قامت عليه الحجّة بشـــيء من ذلك حتّى يتعلّم ويســـأل. وفي هذا المجال وقع التّفريق بين الجملة والتّفسير باعتبار أنَّ الجملة مجمع على عـــدم التنفيس فيهـــا لحظة واحدة بمجـــرّد قيام الحجّـــة بها بينما تفسيرها مختلف فيه على ثلاث أقوال:

**القول الأوّل:** لا ينفس إطلاقا في شيء من تفسير الجملة ما دامت الحجّة قائمة وهو قول الكدمي وأحمد بن الحسين[٣].

**القول الثّاني:** التنفيس والتّوسعة للمكلّف الذي بلغه شيء من ذلك على وجه الإجمال ولم تتح له فرصة تعلّم شيء من ذلك على وجه التّفصيل وهو قول الموسعين فيما لا يسع جهله[٤].

---

(١) انظر ن م.

(٢) ومعنى ذلك أن لا يقصد بالتنكيس تفضيل محمّد ﷺ على الله تعالى انظر ن م.

(٣) انظر السّالمي: المشارق ١٤٦.

(٤) فمن قامت عليه الحجّـــة بوجوب الصّلاة ولم يجد معبّرًا وســـعه ترك الصّـــلاة حتّى يلقى المعبّر وذلك على قول الموسعين.

القول الثّالث: وهو مذهب السّالمي الذي يرى ضرورة التّفريق في التّفسير الاعتقادي بين الصّفات الواجبة ملحقة بالجملة في امتناع التنفيس في السّؤال عنها عند قيام الحجّة بها بخلاف بقيّة الصّفات والمسائل الاعتقاديّة[١] أمّا التّفسير العلمي وإن لم يشر إليه فإنّه يفهم من كلامه تجويزه للتنفيس في السّؤال عنه ذلك أنّ الأعمال هي بلا شكّ في مرتبة أدنى من مرتبة العقائد والمتأمّل في المسألة يرى أنّ المكلّف إذا توفّرت لديه الأدلّة القاطعة على أيّ جزء من أجزاء الاعتقاد لزمه اعتقاده وإذا بلغه حكم شرعي لزمه البحث عن الدّليل الرّاجح إن كان مجتهدا أو الاطمئنان إلى العالم الذي يقلّده وبناءً على ذلك لزمته المسارعة إلى التنفيذ بمجرّد قيام الدّليل أو السّماع إلى فتوى العالم المقلّد.

## ب ـ المحدِث:

أمّا بالنّسبة للتّفسير فإنّ جمهور المشارقة يرون أنّه لا يسع جهل حكم المحدِث فيه ـ كالجملة تماما ـ خلافا لمن يجوّز جهل حكم الجاهل أو الشّاكّ[٢].

والمسألة تدور حول قيام الحجّة فمن قامت عليه الحجّة بأمر من أمور العقيدة وجب عليه التّسليم به فإن لم يفعل لزم تكفيره إلّا أن يكون متأوّلًا.

## ج ـ حكم التّلفّظ:

لئن كان الاختلاف حاصلًا بين العلماء في وجوب التّلفّظ بالجملة فإنّ الإجماع منعقد على جواز الاكتفاء بالتّصديق القلبي في كلّ ما يتعلّق بالتّفسير[٣].

---

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ١٤٦.

(٢) انظر ن م.

(٣) انظر ن م ١٤٦، ١٤٧.

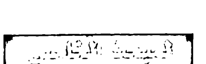
### د ـ حكم تقرير التّلفّظ:

إذا كانت آراء العلماء متباينة في حكم إعادة التّلفّظ بالجملة كلّما ذكرت أو خطرت بالبال فإنّ الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلّق بالتّفسـير إذ العلماء متّفقون جميعًا على عدم وجوب تقرير الإيمان بذلك[1].

ولا يخفى من خلال هذا المبحث أنَّ الجملة والتّفسير إنّما يلزمان المكلّف بعد قيام الحجّة بهما فما المقصود؟ وما هي أسباب قيامها وما هي مواقف علماء الإباضيَّة خاصّة وعلماء الإسلام عامّة من كلّ ذلك.

---

(١) انظر ن م ١٤٧.



## الحجّة وكيفيّة قيامها

**١) مفهوم الحجّة:**

أ ـ لغة: هي مصدر حجّ يحجّ بمعنى قصد ومنه الحجّ أي القصد مكّة[١] وحجّ العظم يحجّه إذا قطعه واستخرجه من الجرح[٢].

والحجّة هي البرهان أو الوجه الذي يكون به الظّفر عند الخصومة[٣] وفي الحديث اللّهم ثبت حجّتي في الدّنيا والآخرة[٤] أي قولي وإيماني[٥] وعرّفت الحجّة أيضًا بأنّها ما دلّ على صحّة الدّعوى[٦] أو ما يقع به للنّاطق حقيقة المنظور فيه[٧].

ب ـ شرعًا: الحجّة هي البرهان والدّليل بقيامه يثبت التّكليف على البالغ العاقل[٨].

---

(١) انظر ابن منظور لسان العرب مادّة «حجج».

(٢) انظر ابن دريد جمهرة اللّغة مادّة حجج.

(٣) انظر تاج العروس مادّة حجج.

(٤) وتر ٢٥ ـ ت دعوات ١٠٢ ـ جه دعاء ٢ ـ حم ٢٢٧/١.

(٥) انظر ابن منظور لسان العرب مادّة «حجج».

(٦) انظر السّوفي: السّؤالات ١٣١.

(٧) انظر ن م وانظر السّالمي: بهجة أنوار العقول: ٦٣.

(٨) لم نعثر على تعريف شرعي خاص وإنّما استنتجنا هذا التّعريف من خلال تناول العلماء لهذا الموضوع.

## ٢) علاقة موضوع الحجّة بمبحث الحسن والقبح:

### أوّلًا ـ نشأة البحث في قضيّة الحسن والقبح:

أثار موضوع الحجّة وكيفيّة قيامها المسلمين في مسألة استقلال العقل بالمعرفة ومدى قدرته على التّحسين والتّقبيح وأوّل فرقة إسلاميّة اعتنت بهذا الموضوع هي المعتزلة فقد اهتمّوا بتعريف الحسن والقبيح والتّفريق بينهما وبيان أقسامهما وأحكام كلّ قسم منهما ثمّ صار المبحث بعد ذلك مشتركًا بين مختلف الفرق الإسلاميّة من ماتريديّة وأشعريّة وغيرهم ولقد ذهب بعض المعاصرين إلى أنَّ أصل القول بالتّحسين والتّقبيح إنّما سببه التّأثّر بالثّقافتين الفارسيّة والهنديّة اللّتين وضعتا البذور الأولى لوجوب المعارف عقلًا[١].

أمّا الإباضيَّة فإنّ المشارقة منهم قد تناولوا هذا الموضوع منذ القرنين الرّابع والخامس للهجرة مع كلّ من ابن بركة[٢] والكدمي ثمّ تواصل البحث في هذا الموضوع إلى عصرنا هذا وأمّا المغاربة فإنّ الأوائل منهم لم يبحثوا أصلًا في هذا الموضوع ولم يخصّصوا له بابًا أو فصلًا إلّا ما ذكره الوارجلاني من القول بتقبيح العقل للمعاصي نقلا عن عمروس بن فتح[٣].

### ثانيًا ـ تعريف كلّ من الحسن والقبيح:

أمّا المعتزلة فإنّ أوضح التّعريفات عندهم ما ذكره القاضي عبد الجبّار حين حدّد القبيح بأنّه ما يستحقّ فاعله الذّمّ على فعله إن كان قادرًا ومخلّىً

---

(١) انظر سهير: التنجيم عند المسلمين.

(٢) أبو عبد الله محمّد بن بركة من علماء الإباضيّة في القرن الرّابع. من أهل عمان المشهورين بالمعرفة الواسعة. له من التّآليف «الجامع» ط في جزئين وهو في الفِقه انظر عمرو خليفة النّامي في تحقيقه لكتاب أجوبة ابن خلفون: ١١٣.

(٣) انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج٢، ٣٠٨/٣ والبينة لبقيّة المواقف سنتعرّض إليها في مواضعها فيما يلي من هذا البحث.

بينه وبين الفعل دون أن يمنعه من فعله مانع وهو عالم بوقوعه على ذلك الوجه[١] والحسن هو ما وقع على وجه لا يستحقّ فاعله بفعله الذّمّ إذا علمه كما هو عليه[٢] وأمّا الماتريديّة فنختار من تعريفاتهم ما أورده ابن عبد الشّكور من كون الحسن ما كان مشتملًا على صفة الكمال أو ما كان ملائمًا للغرض والقبح هو ما كان مخالفًا للغرض أو ما كان مشتملًا على صفة النّقص[٣].

والفرق بين تعريفي المعتزلة والماتريديّة هو أنَّ الأوائل (أي المعتزلة) نظروا إلى الفعل من حيث استحقاق المدح أو الذّمّ بينما نظر الماتريديّة إلى الموضوع من زاوية اتّصاف الفعل بالكمال أو النّقص أو ملاءمة الغرض ومخالفته والنتيجة واحدة باعتبار أنَّ ما كان كاملًا أو ملائمًا للغرض استحقّ المدح هو الحسن وخلافه القبيح ويبقى الفرق بين المعتزلة والماتريديّة في الإيجاب للفعل والإلزام به ذلك أنَّ الماتريديّة يرون أنَّ الموجب الوحيد هو الله تعالى ولا دخل للعقل في الإلزام خلافًا للمعتزلة[٤].

وأمّا الأشاعرة فإنّهم يرون أنَّ الحسن هو ما حسّنه الشّرع وأثنى على فاعله بل إنّ الجّويني يذهب إلى أنَّ الحسن والقبح ليسا إلّا ورود الأمر والنّهي[٥] والفرق بين الماتريديّة والأشاعرة في هذا المجال هو أنَّ الماتريديّة يرون أنَّ العقل قادر على كشف وجه الحسن والقبح في الفعل بينما الأشاعرة يعتبرون ذلك من اختصاص الشّرع غير أنَّ المتأخّرين منهم عدّلوا من موقفهم وذلك عندما قسّموا الحسن والقبح إلى اعتبارات ثلاثة:

---

(١) انظر القاضي عبد الجبّار المفيتي ١٨/٦.

(٢) انظر المصدر: ٣١/٦.

(٣) انظر: ابن عبد الشّكور فواتح الرّحموت ٢٥/١.

(٤) انظر: ابن عبد الشّكور: فواتح الرّحموت ٢٥/١ وانظر: الآلوسي: روح المعاني مج ٣٩/١٥.

(٥) انظر الجّويني: الإرشاد: ٢٥٨، ٢٦١.

أ ـ الحســن ما وافق الغرض والقبح ما خالفه: أي باعتبار ما يحقّقه الفعل من مصلحة أو مفسدة.

ب ـ الحسن ما كان فيه صفة الكمال والقبح ما كان فيه صفة النّقص.

ج ـ الحســن ما كان لفاعله مدح وثواب والقبح ما كان لفاعله ذمّ وعقاب[1] من خلال هذه الاعتبــارت الثّلاثة يتبيّن ميل الأشــاعرة إلى الماتريديّة واقترابهم منهم في اعتبار قدرة العقل على اكتشاف الحسن والقبح.

وأمّا الإباضيَّة فإنّ تعريفهم للحسن والقبح مماثل تماما لما تبنّاه متأخّرو الأشاعرة ولقد عرض السّــالمي أيضًا الاعتبارات الثّلاثة المذكورة آنفًا وعلّق عليها بأنَّ الاعتبارين الأوّلين متّفق عليها بيــن الإباضيَّة والمعتزلة والاعتبار الثّالث هو محلّ النّزاع بينهم[2] وهو نفــس الموقف الذي ذكره الإيجي حين قال: «الثّالث تعلّق المدح والثّواب أو الذّمّ والعقاب وهذا هو محلّ النّزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي»[3].

### ٣) الحجّة في معرفة الله تعالى:

إنّ أوّل ركن من أركان العقيدة الإســلاميّة هو الإيمان بالله تعالى فهل أنَّ معرفة هذا الرّكن تدرك بالضّرورة والبديهة العقليّة أم أنَّ التّأمّل شرط في ذلك

---

(١) انظــر الإيجي: المواقــف ٣٢٣، ٣٢٤. ولقد عــرض الغزالي ثلاثة تعريفــات قريبة من هذه الاعتبارات وهي: ـ أ ـ الحســن ما وافق غرض الفاعل والقبح ما خالفه. ـ ب ـ الحسن ما حسنه الشّرع والقبح خلافه ـ ج ـ الحسن ما كان لفاعله أن يفعل وضدّه القبيح. وعلّق على هذه المعاني الثّلاثــة بأن لا تعارض بيهما مبينــا أنَّ الفعل لا يتميّز عن غيــره إلّا بموافقة الغرض أو مخالفته وذلك عند عدم ورود الشّرع وهذا دليل على اقترابه من موقف المعتزلة (انظر الغزالي: المستصفى ٥٦/١، ٥٧).

(٢) انظر السّالمي: معارج الآمال ١٦٤/١.

(٣) الإيجي: المواقف: ٣٢٤.

أنّ هذه المعرفــة لا تنال إلّا بالتّعلّم وللجواب على هذا السّــؤال يتعين علينا عرض ثلاثة مواقف في هذا المجال:

### أ ـ معرفة الله تدرك بالضّرورة[١]:

لقد سبق أنّ أشرنا إلى أنّ للعقل ضرورات وأولويّات يقوم عليها التّفكير وبناء على ذلك رأت طائفة من العلمــاء أنّ معرفة الله تعالى هي إحدى هذه الضّرورات ذلك أنّ العقل عندهم يدرك لأوّل وهلة وبصفة بديهيّة وبلا تردّد أنّ لهذه الصّنعة لا بدّ من صانــع باعتبار أنّ لكلّ معلول علّة ومعنى ذلك أنّ معرفة الله تعالى بديهة عقليّة لا تحتاج إلى قوّة نظر واستدلال يقول السّالمي: «ولا يوجد عاقــل كامل العقل متفــرّدًا في جزيرة أو متّصــلًا بغيره إلّا وهو عارف أن له صانعا فإمّا أن تأخذ به يد العناية فيوفّق وأمّا أن يعتقد أنّ صانعه غيره تعالى فيهلك أو يتردّد في صانعه فيهلك بإشراكه أيضًا»[٢]. والوارجلاني بعد إثبات التّدرّج في اكتمــال العقل يصل إلى أنّ الصبي عند بلوغه ســنّ الرّابعة عشــر تقوى حاسّــة عقليّة فيكتنفه علمان علم الحواسّ وعلم العقل فيدرك بالضّرورة أنّ الحــدث يحتاج إلى محدث يقول فــي توضيح ذلك: «وقد حصل في مكنون عقله أنّ الحدث يحتاج إلى محدث بدليل أنّ الصّبي يقول مــن أحدث هذا؟ أو من جــاء بهذا؟ أو من صاحب هــذا؟ فكان هذا الاعتقاد ضروريًا...»[٣].

---

(١) عرّف الوارجلاني الضّرورة بأنّها ما لا يتطرّق إليه الشّكّ ولا يمكن للعاقل دفعه انظر كتابه الدّليل والبرهان مج ٢، ٣٢٤/٣ وانظر المارغني: رسالة الفرق ٥٨.

(٢) السّــالمي مشــارق أنوار العقول: ١٣٢ وانظر الوارجلاني: الدّليل والبرهــان مج ٢، ٣٢٤/٣، المحشّــي: حاشــية الوضع ١٩ ـ ٣١ لكنّه في نفس الوقت يروي عن صاحــب الدّيانات أنّ معرفة الله لا تنال بالاضطرار ولا يناقشه في ذلك.

(٣) الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٣٠٣/٣.

### ب ـ معرفة الله تدرك بالتّأمّل والتّفكير:

ومعنى ذلك أنَّ الإنسان بالنّظر في الموجودات والتّأمّل في أسرارها وعجائبها يدرك أنَّ للكون خالقا ومبدعا يقول الكندي: «وأوّل الحجّة على العبد العقل. وعرف العبد ربّه تعالى بآياته وما يشاهد بين السّماء والأرض واللّيل والنّهار والشّمس والقمر وما فيهما من آثار صنيعة التّدبير وما في نفسه خاصّة من أثر التّدبير وعلمه أنَّ لهذه الأشياء منه ومن غيره خالقًا واحدًا مدبّرًا ليس كمثله شيء»[١].

ولقد نحا هذا المنحى كثير من القدامى والمحدثين من علماء الإباضيّة[٢] بل إنّ الفرسطّائي يلحّ على أنَّ أفضل التّفكير إنّما هو في التّوحيد خاصّة منه الاستدلال على حدث المصنوعات[٣].

### ج ـ معرفة الله لا تنال إلّا بالتّعلّم:

لقد ذهبت جماعة أخرى من علماء الإباضيّة المغاربة إلى أنَّ معرفة الله لا تحصل بالضّرورة ولا بالنّظر العقلي وإنّما يكتسبها الإنسان اكتسابًا بواسطة التّعلّم[٤] شأنها في ذلك شأن الصّناعات والحرف بل إنّ أبا عمّار يرى أنَّ معرفة الله أدقّ وأغمض ولذلك كانت من الأولى ألّا تعلم إلّا بالتّعلّم ولاحظ

---

(١) الكندي: بيان الشّرع ٢٣٦/٢ وانظر ن م ٢٧٩/٢.

(٢) انظر السّير والجوابات: ٨٨ سيرة أبي قحطان، البسياني: السّيرة: ٤٢، اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٢١/١، كشف الكرب ٦٣/١، الخليلي: جواهر التّفسير: ٢٨٩/١، ٢٩٠، البطّاشي: غاية المأمول ٥/١، الأصمّ: النّور ١٩٣، السّيابي: فصل الخطاب ٢١/١، الكندي: بيان الشّرع ٢٣٦/٢، ٢٧٩، ٢٨١، المصعبي: حاشية على تبغورين: ٥٦.

(٣) انظر الفرسطّائي وإلى مثل هذا الرّاي يذهب الطّوسي مثبتًا أنَّ معرفة الله لا تنال إلّا بالنّظر ينظر كتابه: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٤٢.

(٤) انظر عامر الشّمّاخي: الدّيانات: ٤٥، التّلاتي: شرح الدّيانات ٧٦، ٧٧، المصعبي شرح الدّيانات: ٥١، ٥٢، المحشّي: حاشية الوضع ١١٣.

أنّ كثيرًا من العقلاء أمعنوا التّفكير فوصلوا إلى القول بتعدّد الآلهة وبنى على ذلك الحكم بوجوب الاعتماد على المنبّه والمخبر الذي يوجّه العقل إلى التّفكير والتّأمّل في الكائنات ولو أنّ الله أسلم عباده إلى عقولهم ما عرف واحد منهم ربّه[1] والجدير بالملاحظة أنّ هذا الاتّجاه لا ينفي دور العقل في معرفة الله وإنّما الذّي يرفضه هو استقلاله بهذه المعرفة باعتبار أنّ هذه المعرفة لا تنال بالتّفكير وهذا ما عناه قاسم الشّمّاخي بعبارة: «ما دلّت عليه الأنباء والعلامات والكائنات»[2]. فالعقل له القدرة على التّأمّل والتّفكير في الحوادث لاستخلاص وجود الله وعظمته لكنّه يحتاج إلى من يدعوه إلى النّظر ويرشده إليه.

والمشكلة مطروحة خاصّة بالنّسبة لمن هو منقطع في جزيرة لا تصله أخبار الرّسل ولا أحد من النّاس بأيّة وسيلة من الوسائل فهل بإمكانه معرفة خالقه وماذا عليه لو لم ينظر ولم يعرف خالقه؟.

أمّا القائلون بأنّ معرفة الله تدرك بالعقل ـ إمّا بالضّرورة وإمّا بالتّأمّل ـ فإنّهم لا يعذرون صاحب الجزيرة ما دام الله أودع فيه عقلًا قادرًا على النّظر والمعرفة يقول امحمّد اطفيّش: «وصاحب الجزيرة مثلا غير معذور في التّوحيد لأنّ في ذاته وسائر العالم آيات...»[3].

وأمّا القائلون بأنّ معرفة الله لا تدرك إلّا بالتّعلّم فإنّهم رغم نفيهم لاستقلال العقل بمعرفة الله لم يعذروا أيضًا صاحب الجزيرة وحجّتهم في

---

(١) انظر: أبو عمّار: الموجز ١٣٩/٢ ـ ١٥٢ وقد ردّ على المعتزلة في قولهم بإمكانية استقلال العقل بمعرفة الله معتبرا أنّ ذلك شبيه بقول البراهمة أنّ لا حاجة إلى بعثة الرّسل ما دام العقل قادرا على إدراك وجوه العدل والإنصاف.

(٢) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: ١٥.

(٣) اطفيّش: كشف الكرب ٦٣/١ وانظر كتابه شامل الأصل والفرع ٢١/١ وانظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٥/٢، ٥٦، البسياني: ٣، الكندي: بيان الشّرع ٢٨١/٢، ٣٠١، الكدمي: المعتبر ٦٣/١.

ذلك قوله تعالـــى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ [المائدة: ٦٧] ثمّ قال: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَآ أَنتَ بِمَلُومٍ ﴾ [الذّاريات: ٥٤] ومـــن المعلوم أنّه بلغ جميع العقلاء جنتهم وجهنّم[١].

والملاحظ أنَّ الإباضيَّة على اختلاف مواقفهم من كيفية حصول معرفة الله يوافقـــون المعتزلة[٢] وطائفـــة من الماتريديّـــة[٣] في قطع عـــذر المنقطع في الجزيرة في مســـألة الإيمان بالله تعالـــى. ولا يخفى أنَّ حجّـــة الفريق الأوّل أوضح أو أبين مـــن اســـتدلال الفريق الثّاني ذلـــك لأنَّ العقل لا يســـلّم أنَّ الرّسول ﷺ قد بلّغ جميع العقلاء، وإن كانت دعوته عالميّة، وإنّما الواقع أنّه جدّ هو وأصحابه ومن اقتدى بســـنته في تبليغ دعوة الإسلام إلى النّاس بقدر الطّاقة البشـــريّة ولا يســـتحيل أن توجد طائفة قليلة مـــن النّاس في عصر من العصور لم تبلغها دعوة الرّسول محمّد ﷺ.

### ٤) صفات الله تعالى:

لقد ذهب بعض مـــن علماء الإباضيَّة إلى أنَّ الحجّـــة في الصّفات العقل ولو لم يرد بذلك شـــرع فالكدمي مثلا يرى أنَّ معرفة صفات الذّات والأفعال

---

(١) انظر: المحشّي: حاشـــية الوضع ١٩، ٢٠، المصعبي: حاشـــية تبغورين ٥٢، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: ١٧٦.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٧٤/١٢ وانظر الزّمخشـــري: الكشاف ٥٨٣/١ فقد بيّن أنَّ إرسال الرّسل إنّما كان إزاحة للعلّة وتتميما لإلزام الحجّة.

(٣) لقد عرض صاحب فواتح الرّحمـــوت موقف معظم الحنفيّة من ذلك فقال: «هذا قول معظم الحنفيّة كالشّـــيخ الإمام علم الهـــدى أبي منصـــور الماتريدي والإمام فخر الإســـلام (أي البزدوي) وصاحب الميزان واختاره صدر الشّـــريعة وغيـــره» (عبد العليّ: فواتح الرّحموت ٢٨/١) وقد اشترط المصنّف والشّـــارح في قطع عذره الإمهال للتأمّل ما لم يعتقد كفرا وقد خالف في ذلك ابن الهمّام فرأى عدم مؤاخذته على شيء ولو أتى بالشّرك انظر ن م ص٢٩.

واجبة بالعقل ولو لم يأت بذلك خبر ولا رسـول وكتاب ويعلّل ذلك بقوله: «لأنّه لا يجوز في العقـول إلّا الاعتراف لله تبارك وتعالـى بعدله وبثبوته له وبآياته وصفته عمّن سواه من خلقه»(١). واحتجّ بقوله تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢١٣]. على أنّ النّاس كانوا مجمعين على معرفة الله وصفاته ولمّا اختلفوا في عبادته قبل أن يرسل إليهم الرّسل جاءت الكتب والرّسل مبشّرة بثواب المطيع وعقاب العاصي(٢).

الشّقصي من بعده ينهج نفس المسـلك فيقول: «وإذا لزمه علم الله بعقله لزمه علم صفات الله بعقله التي لا يجوز أن يوصف بها غيره»(٣).

وإذا كان الكدمي والشّـقصي قد تبيّنا هذا الموقف فإنّ جمهور الإباضيّة على خلاف ذلك(٤).

ولقد اقترب السّـالمي من موقف الشّـقصي في اعتبـار العقل حجّة في الصّفات المستحيلة والواجبة والجائزة(٥) لكنّه خالفه في تقييد ذلك بالخطور على البال فمن خطرت على باله صفة من صفات الكمال وجب عليه وصف الله تعالى بها ومـن خطرت بباله صفة نقص لزمه تنزيـه الله تعالى عنها ومن خطر بباله أنّ الله يرسل الرّسل وينزل الكتب ويثيب المطيع ويعاقب العاصي وما إلى ذلك من الأفعال الجائزة في حقّه: «فإنّه ليس له بعد خطور ذلك بباله

(١) الكدمي: المعتبر ٦٣/١.

(٢) انظر ن م: ٦٤.

(٣) الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٥/٢، ٥٦.

(٤) انظر جميل بن خمس: قاموس الشّريعة ٩/٧، السّـيابي: فصل الخطاب ٢١/١، الريامي: حلّ المشكلات: ٢٦، امحمّد اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٢٥/١.

(٥) الصّفات الواجبة: هي ما يلزم إثباته لله تعالى كالعلم والقدرة والإرادة والسّمع... المستحيلة وهي ما يلزم نفيه عن الله تعالى كالجهل والعجـز والجائزة هي ما جاز أن يتّصف به تعالى كإيجاد الخلق وإفنائهم وإرسال الرّسل وما إلى ذلك انظر السّالمي: معارج الآمال ١٢٩/١.

أن ينفي شيئًا منها ولو لم يسمع بصحّة ذلك من طريق السّمع فإنّ العقل هو الحجّة في إثبات صحّة ذلك»[١].

## معرفة الأسماء[٢] والأوامر والنّواهي:

إنّ الإباضيَّة متّفقون على أنَّ معرفة جميع الأسماء والأحكام الشّرعيّة لا تكون إلّا بواسطة السّمع[٣] يقول السّالمي: «فربّنا تعالى جعل العقل حجّة فيما يمكن معرفته بالعقل وجعل السّمع حجّة فيما لا يدرك إلّا بالسّمع فيدخل تحت هذا أسماء الله تعالى والتّشهد بالجملة والعبادات العمليّة والمحرّمات التّركيّة فجميعها لا يدرك إلّا من جهة النّقل[٤].

فالعقل لا محالة عاجز عن إدراك الأسماء استقلالًا كما أنّه عاجز عن إدراك ما يرضى الرّبّ في العبادات والقربات أمّا معرفة الحسن وتمييزه عن القبيح فإنّ من العلماء من يرى قدرة العقل على اكتشاف ذلك ولو لم يرد شرع مبيّن لوجه الحسن والقبح.

فالوارجلاني مثلا ينقل عن عمروس بن فتح أنَّ معرفة المعاصي طبيعة فطريّة في الإنسان من ذلك أنّه يستقبح من نفسه التّقدّم إلى ملك غيره دون

---

(١) ن م والصّفحة. وبالنّسبة لإلزام الشّقصي المكلّف المعرفة الإجماليّة بالصّفات الجائزة لله تعالى عند عدم ورود السّمع انظر كتابه منهج الطّالبين ٥٦/٢، ٥٨ فرأى أنَّ العقل يستقلّ بوجوب معرفة الرّسل كاستقلاله بوجوب معرفة الله بينما معرفة المعاد عنده هي واجبة بالشّرع لا بالعقل انظر كتابه أصول الدّين ٦٤، ٦٥.

(٢) الأسماء كاسم ربّ العزّة «الله» جلّ جلاله ومحمّد ﷺ والجنّة والنّار بأسمائها.

(٣) انظر الكدمي: المعتبر ٦٠/١، ٧٢ ـ ٧٤، الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٦/٢ ـ ٥٨ جميل بن خميس: قاموس الشّريعة: ٩/٧، ١١، الرّيامي: حلّ المشكلات: ٢٦ السّالمي: معارج الآمال ١٢٨/١، ١٤٨، بهجة الأنوار ٧٣/١، ٧٤، مشارق الأنوار ١٣٢ اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٢١/١، السّيابي: فصل الخطاب: ٢١/١، الأصمّ: النّور: ١٩٣.

(٤) السّالمي: معارج الآمال ١٤٥/١ وانظر الخروصي: الفتح المبين ١٠٤.

إذن ويعلّق الوارجلاني على ذلك بأنّ جلّ المعاصي قبيحة في النّفس على أساس أنّ طبع بني آدم يستقبح السّيّئات[١] وفي هذا السّياق يرى الكدمي وابن بركة أنّ العقل قادر على معرفة وجوب العدل والإنصاف وتحريم الظّلم ولذلك يلزم ابن بركة المنقطع في الجزيرة بترك ما قبح في عقله كذبح الحيوانات[٢] كما أنّ الكدمي يذهب إلى أنّ من قامت عليه حجّة وجوب الصّلاة مثلًا ولم يجد معبّرًا[٣] فإنّه يتعين عليه أن يؤدّيها على ما حسن في عقله[٤] والفرق بين الكدمي وابن بركة في هذا المجال هو أنّ الأوّل يلزم المكلّف باتّباع ما حسن في العقل واجتناب ما قبح فيه والثّاني يحصر التّكليف في ترك القبيح دون أن يفرض على العبد فعل الحسن.

ولقد وافق الكدمي كلّ من ابن جعفر[٥] والرّيامي[٦] والشّقصي[٧] فالشّقصي مثلًا يلحّ على وجوب قطع عذر المكلّف إن هو اتّبع الباطل رغم إدراك العقل لذلك ويحتجّ بموقف أحد السّلف فيقول: «وقال بشير[٨] لو أنّ رجلًا ضرب رجلًا بخشبة أو ما فوق ذلك لألزمنا الضّارب البراءة لأنّه قد قامت عليه الحجّة في العقل إنّ ذلك ظلم قال هذا وأشبهه من حجّة من العقل»[٩].

---

(١) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٣٠٨/٣.

(٢) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٤٥، ٤٦، ١٠٠.

(٣) المعبّر هو المفسّر للحكم الشّرعي والمخبر به والمبين لكيفيّة تطبيقه.

(٤) انظر الكدمي: المعتبر ١١٠/١.

(٥) انظر ابن جعفر: الجامع ٧٣/١.

(٦) انظر الرّيامي: حلّ المشكلات ٢٢ ـ ٢٤.

(٧) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٣٩/١ ـ ٥٤٤.

(٨) بشير بن المنذر النزواني من علماء القرن الثّاني وهو من أهل عقر نزوى كان يسمّى الشّيخ الكبير وهو المراد في الأثر العُماني. كان يروي فتاويه عن الرّبيع بن حبيب عن أبي عبيدة وجابر بن زيد وأبي نوح. انظر سالم بن حمّود السّيابي: طبقات المعهد الرّياضي في حلقات المذهب الإباضي: ٤٣.

(٩) ن م ٢٠/٢ وانظر ن م ٢٨/٢.

كما أنّ ظاهـر كلام الكندي والخليلي[١] يفيـد موافقتهما لابن بركة فيما ذهب إليه من اعتياد تقبيح العقل عند عدم ورود الشّرع.

فالكندي يمثّـل لذلك بمعاونة رجل لرجل آخر يقتـل ذوات الأرواح أو يعذّبها فيحكم عليه بوجوب الإنكار لأنّ هـذا الفعل جور في حكم العقل[٢] والخليلي يصـرّح بوجوب اسـتخدام العقل عند تعذّر الوصول إلى الشّـرع ويسـتدلّ لمذهب الكدمي وابن بركة فيقول: «ونحن نسـلّم أنّ الشّـرع هو الحكم قي العقائد والأعمـال ولكنّا نرى وجوب اسـتخدام العقل مع تعذر الوصول إلى الشّرع وهذا يقضي أن يتجنّب الإنسان كلّ ما يستقبحه عقله قبل التّوصّل إلى حكمه الشّـرعي ولا ريب أنّ العقول السّيلمة كلّها تقضي بمنع الاعتداء والظّلم والفسـاد لأجل ذلك ذهب من ذهب من علمائنا كالإماميين أبي سعيد وابن بركة إلى وجوب تحكيم العقل عند تعذر الوصول إلى الشّرع حتّى في الأمور العلميّة»[٣].

والجديـر بالذّكر أنّ الفـرق بين هـؤلاء العلماء مـن الإباضيَّة وبين المعتزلة هو أنّ الأخيرين يرون أنّ الحسـن هو ما حسّنه العقل ولا يمكن أنّ يرد الشّرع بخلافه بينما يرى أولائك أنّ العقل لا يمكن أن يكون حاكمًا إلّا عند عدم ورود الشّـرع فإذا ورد الشّـرع بخلافه وجـب المصير إليه والعدول عن الفعل والتّوبة منه[٤] ولذلـك أوجبوا على المكلّف الذي لم

---

(١) هو أحمد بن حمد الخليلي مفتي سـلطنة عُمـان العام حاليًا. عالم الإباضيَّة في المشـرق والمغرب له من التّأليف «جواهر التّفسير» في تفسـير القرآن الكريم طُبع منه إلى حدّ الآن أربعة أجزاء. وله أشرطة ومحاضرات وفتاوى كثيرة.

(٢) انظر الكندي: بيان الشّرع ٣٠١/٢، ٣٠٢.

(٣) أحمد بن حمد الخليلي: جواهر التّفسير ٢٩٠/١.

(٤) انظر السّالمي: مشارق أنوار ٤٥، معارج الآمال ١٧٦/١، الرّيامي: حلّ المشكلات ٢٤، ٢٥.

يصله الشّـرع اعتقاد السّـؤال والبحث عن المعبّر والدينونة بوجوب اتبّاع الحقّ عندما يكشف عنه الشّرع[١].

وبقطـع النّظر عن قضيّة إمـكان تحكيم العقل عند ورود الشّـرع إنّ أكثر علماء الإباضيّة يرون إجمالًا أنّ الحجّة في المعقولات العقل وفي المسموعات السّمع يقول البطاشـي[٢] فما كانت معرفته بالعقل وجب عند صحّته وما كانت معرفته بالسّماع وجب عند حصوله[٣].

وأمّا ما ذكره الأشـعري والبغدادي من أنّ فريقًا من الإباضيّة يذهب إلى أنّه لا حجّـة لله على الخلق فـي التّوحيد وغيره إلّا بالخبـر أو ما يقوم مقام الخبر من إشارة وإيماء[٤] فإنّما هو منطبق على المغاربة منهم فما هي مقالتهم في ذلك؟ والفرق بينهم وبين موقف المشارقة من القضيّة؟.

### ٥) حجّة الله على عباده عند المغاربة:

إنّ جمهور المغاربة يرفضون حجّة العقل ويرون أنّ حجّة الله على عباده

---

(١) يقول السّالمي:

واعتقد السّـؤال إن لم تسـتطع  معبّـرا نـور هـداه تتبـع
لكـن عليـك أن تؤديّـه كمـا  رأيـت مـن أدائـه متممّـا

المشـارق: ١٠٢ ولقد كان السّـالمي يتبنّى هذا الموقف ثمّ ظهر له خلافـه فصار إلى قول الجمهور وهو عدم التّكليف بالأوامر والنّواهي عند عدم ورود الشّرع انظر ن م: ٤٦.

(٢) محمّد بن شامس البطاشي: من علماء الإباضيّة المعاصرين. له من التّآليف «غاية المأمول في علم الفروع والأصول» ط في عدّة أجزاء. كما قام بنظم كتاب شرح النيل لامحمّد بن يوسف اطفيّش.

(٣) البطاشـي: غاية المأمول: ٥/١. وإلى مثل ذلك يذهب الطّوسـي من الإماميّـة انظر كتابه: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٨٦ (ويمثّل لما يعلم بالعقل بمعرفة قبح الظّلم ووجوب ردّ الوديعة والإنصاف ووجوب قضاء الدّين وحسـن الإحسـان ويمثّل لما لا يعلم إلّا بالشّرع بوجوب الصّلاة والزّكاة وقبح شرب الخمر والزّنا.

(٤) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميّين ١٨٦/١، البغدادي: الفرق بين الفرق ٨٥.

الكتب والرّسل وقد لزمت جميع البالغين صحيحي العقول بسماع وبغير سماع ولا عذر لأحد في عصيان الله سمع أو لو يسمع لكنّهم فرّقوا في ذلك بين من كان على دين نبي من الأنبياء ومن كان على غير ذلك فعذروا الأوّل واعتبروا الحجّة قائمة عليه بالسّماع وقطعوا عذر الثّاني سمع أو لم يسمع فإنّ سمع فبفضّل الله وإن لم يسمع فبعدل الله وتفريطه في التّعلّم الذي أوجبه الله تعالى على جميع عباده بقوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] وبقوله ﷺ: «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم**» وقوله: «**اطلبوا العلم ولو بالصّين**».

ولقد ناقش هذا الفريق من الإباضيَّة المعتزلة وابن الحسين في اعتبار أنَّ حجّة الله على العباد هي العقل كما ناقشوا عبد الله بن يزيد الفزاري وأصحابه في قولهم إنّ النّاس جميعا قد سمعوا حجّة الله في حال الطّفولة[1].

أمّا بالنّسبة لمناقشة أصحاب حجّة العقل فقد سبق أن أشرنا إلى أنَّ المغاربة يرون أنَّ العقول لا تقدر على معرفة الصّانع ولا ما دونه إلّا بالتّعلّم قياسًا على معرفة الصّناعات. ولو كانت المعرفة بالعقل ما بعث الله رسولًا إلى خلقه ولا أحلّ لهم حلالًا ولا حرّم عليهم حرامًا حيث يكون العباد مكتفين بما يجدونه في عقولهم من المعارف كما استدلّوا بآيات كثيرة تعرب عن كون الرّسل هم الحجّة وليست العقول قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥] وقال: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ

(١) انظر تبغورين: أصول الدّين ٤٥ ـ ٤٩، المصعبي: حاشية على تبغورين: ٥٣ وما بعدها التّلاتي: نخبة المتين: ١٠٦.

﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥][(١)].

كما دحضوا مقالة المعتزلة بحجّة أنّ اختلاف العقول دالّ على أنّ الاحتكام لا يكون إلّا للرّسل إذ لولاهم لاستمرّ التّنازع بين النّاس[(٢)].

وأمّا بالنّسبة لمناقشة عبد الله بن يزيد فإنّ أبا عمّار قد أولى لهذا الموضوع اهتمامًا كبيرًا فنقل مناظرة وقعت بين عبد الله بن يزيد النّكاري وسعيد بن الحداد ثمّ رجّح بعدها حجّة الأخير مثبّتًا أنّها أقرب للرّشد[(٣)].

والملاحظ في هذه المحاورة أنّ كلًّا من المتناظرين اهتمّ باستخراج مواطن الضّعف في حجّة خصمه وإبراز مدى مفارقة مقالته لمقالة المعتزلة. ذلك أنّ سعيدًا لمّا قال حجّة الرّسول قامت على جميع النّاس حاجّه عبد الله بأنّ هذا القول يقتضي اعتبار حجّة العقل لأنّ من لم يسمع لا يمكن أن تقوم عليه الحجّة إلّا من جهة العقل غير أنّ سعيدًا عدل عن سؤاله إلى محاجّة خصمه بأنّ إقامة الحجّة بالسّماع مماثل لمقالة المعتزلة الّذين عذروا من جهل محمّدًا وما جاء به واحتجّ عليه بأنّه فرار من الوقوع في مقالة المعتزلة اضطرّ إلى ترقيع مقالته بعبارة «وقد سمعوا جميعًا» ويعتبر سعيد هذا التّرقيع سقطة من عبد الله إذ كيف يعقل أن يكون النّاس جميعا قد سمعوا والحال أنّه

---

(١) انظر أبو عمّار: الموجز ١٤٧/٢ ـ ١٤٩، المحشّي: حاشية الوضع: ٢٠، التّلاتي: شرح الدّيانات ٧٧، ٧٨. ومن الآيات التي احتجّوا بها أيضًا: الأنعام ١٥٦، المؤمنين ٤٤ ـ فاطر ٢٤ ـ المُلك ٩ ـ غافر ٥٦ ـ إبراهيم ٤ ـ طه ١٣٤ ـ القصص ٤٧ ـ هود ١١٦ ـ يونس ٩٨ ـ الأعراف ١٥٩ ـ آل عمران ١١٣.

(٢) انظر أبو عمّار: الموجز ١٥٢/٢ ـ ١٥٤.

(٣) انظر أبو عمّار: الموجز ١٥٥/٢ ـ ١٦٣ وانظر كذلك الشّمّاخي: السّير ٢٦ وما بعدها وانظر كذلك مناظرة أبي نوح مع ويكما النّكاري: طبقات الدّرجيني ١٤٨/٢، ١٤٩.

يعذر من كان على دين نبيّ ولم تبلغه الدّعوة[1] وبهذا يكشف عن تناقض مقالته ثمّ انتهى سعيد أخيرًا إلى تبرئة نفسه من موافقة المعتزلة ذلك أنّهم عذروا من جهل محمّدًا ورسالته بينما هو لم يعذر أحدًا سمع أو لم يسمع في مجال الاعتقاد أو غيره[2].

وبعد ترجيح رأي سعيد لاحظ أبو عمّار أنّ قول عبد الله وأصحابه إنّ النّاس جميعًا سمعوا الجملة كلام ساقط ذلك أنّ دعوة الرّسول محمّد ﷺ لم تبلغ جميع النّاس في أوّل يوم بعث فيه فمن مات منهم في أولّ يوم الدّعوة وهو في أدنى الأرض لا يمكن أن تبلغه الدّعوة في مثل هذه السّرعة من الزّمن[3].

والملاحظ أنّ أبا عمّار حين أحرج بقبضته قطع عذر من لم يكن على دين نبيّ ولم تبلغه الدّعوة اضطرّ إلى تعليل ذلك بتوفّر النّظر السّليم[4] وهذا إقرار منه بحجّة العقل عند عدم ورود الشّرع وإلّا فكيف يكلّف الله الإنسان معرفة ما لا يتوصّل إليه عقله ولم يخبره به أيّ مخبر وبالمقارنة بين مواقف الوهبيّة والنّكار والمشارقة من الإباضيّة يتبيّن أنّ حجّة المشارقة هي الأقوى والأكثر انسجاما مع طبيعة الإنسان ورحمة الله بعباده حيث إنّه لا يكلّفهم إلّا ما يطيقون فيما استطاع العقل إدراكه استقلالًا كلّف به وعدّ ذلك حجّة عليه وما عجز عن إدراكه الحجّة بالخبر وأمّا ما أثر عن جابر بن زيد[5] من قوله

---

(١) وانظر السّوفي: رسالة الفرق ٥٤ فقد أورد الفرق بين الوهبيّة والنّكار في هذه المسألة: قال النّكار: هذا الذي لم تبلغه الدّعوة وهو على دين نبيّ إن دعا مجوسيًّا إلى دينه لا يحلّ له أن يستجيب له بعد مبعث محمّد ﷺ وخالف الوهبيّة في ذلك فقالوا يحلّ له ما لم تقم حجّة النّبيّ المستأنفة

(٢) وانظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج٢، ٣٠٢/٣.

(٣) انظر أبو عمّار الموجز ١٦٣/٢، ١٦٤.

(٤) انظر م ١٤٢/٢.

(٥) هو جابر بن زيد الأزدي. تابعي مشهور أخذ العلم عن ابن عبّاس وهو مؤسّس المذهب =

يسع النّاس جهل جميع الحرام ما لم يركبوه فإنّه يحمل على أناس بلغتهم الدّعوة الإسلاميّة فمن قصّر منهم في السّؤال والتّعلّم حتّى وقع في الحرام فإنّه غير معذور.

ولقد وافق الوارجلاني المشارقة في اعتبار حجّة العقل في المعقولات وحجّة السّمع في المسموعات وعدّ هذا مذهبًا وسطًا بين المختلفين ولذلك علّق على موقف عبد الله بن يزيد بقوله: «فمثل من يقول هذا القول لا يخاطب ولا يعاتب لفقده العقليّات والحسّيّات فهذا إلى الجنون أقرب»[(١)]. وعقب على رأي سعيد بن الحداد بقوله: «والرّبّ[(٢)] أرأف وأرحم أن يكلّف من كان في الصّين أمرًا أمر به من كان في الحجاز». ومن هذا المنطلق أثبت أنّ المشرك غير معذور إطلاقا لمخالفته الفطرة وإمكان معرفته لخالقه بواسطة عقله أمّا العبادات فلا تقوم عليه الحجّة فيها إلّا بالسّماع ومثّل لذلك بمن غاب عن محمّد ﷺ ولم تبلغه فريضة الصّلاة أو الصّوم أو غيرها من الواجبات فهو على حدّ قوله معذور لما جاء في قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٩١][(٣)] وإلى مثل ذلك يذهب امحمَّد اطفيّش فيقول: «صاحب الجزيرة مثلا غير معذور في التّوحيد لأنّ في ذاته وسائر العالم آيات ومعذور في سائر الفرائض حتّى يسمع»[(٤)].

---

= الإباضي روى الشّماخي أنّ أنس بن مالك لمّا بلغه خبر وفاة جابر قال: «مات أعلم من على ظهر الأرض أو قال مات خير أهل الأرض». انظر الشّمّاخي: السّير ٦٧/١ ـ ٧٢. وينسب إليه ديوان يعرف بديوان جابر لكنّه مفقود ولقد جمع أحد الباحثين المعاصرين آراءه الفقهيّة في كتاب ضخم سمّاه «فقه الإمام جابر بن زيد» [هو يحيى البكوش].

(١) الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٣٠٩/٣.

(٢) ذ م مج ٢، ٣١٠/٣.

(٣) ن م مج ٢، ٣٠٧/٣، ٣٠٨.

(٤) اطفيّش: كشف الكرب ٦٣/١.

وبعد عرض مختلف أقوال الإباضيَّة فــي موضوع قيام الحجّة لم يبق إلّا أن تقارن بينهم وبين سائر الفرق الإسلاميّة الأخرى.

أمّا المعتزلة فقد رأينا التّقارب بينهم وبين الإباضيَّة المشــارقة وبعض من المغاربة في اعتبار العقل حجّة في المعقولات فقط أمّا المســموعات فالحجّة فيها السّمع[١].

وأمّا الأشاعرة فإنّهم يتّفقون مع جلّ الإباضيَّة المغاربة في أنَّ الحجّة هي الرّســل لا العقل[٢] غيــر أنّهم لا يقطعــون عذر من لــم تبلغــه الدّعوة فإن اعتقدالحقّ وجهل الرّسل والأحكام فحكمه حكم المسلمين وإن اعتقد الكفر فهو كافر بالاعتقاد فإن بلغته دعوة نبيّ ســابق اســتحقّ الوعيد وإلّا فهو غير مكلّف لا ثواب ولا عقاب عليه إن عذّبه الله فبعدله[٣] وإن أنعم عليه فبفضله[٤] فإن لم يعتقد توحيــدًا ولا كفرًا فهو ليس بمؤمن ولا بكافر إن شــاء الله عذّبه عدلًا منه وإن شاء أنعم عليه فضلًا منه[٥].

ولئن كنّا قد عرضنا موقف الأشاعرة من هذه القضيّة فإنّنا لا نستطيع ادّعاء إجماعهــم على ذلك باعتبار أنَّ بعضًا منهــم قد اقترب من موقف الإباضيَّة المشارقة كما هو الشّأن بالنّســبة للرّازي حين فسّر قوله تعالى:

---

(١) انظر ما سبق وأمّا في صورة ما إذا لم يرد شرع فهل العقل محسّن أو مقبّح هذا ما سنراه في ما يلي.

(٢) يقول القرطبي: «ومن لم تبلغه الدّعوة فهو غير مســتحقّ للعذاب مــن جهة العقل: الجامع لأحكام القرآن ٢٣٢/١٠ وانظر تفسير أبي السّــعود ٤٣٣/٣ وتفسير القاسمي ٣٩١٣/١٠، ٣٩١٤: «لا يعذّب الله قوما عذاب اســتئصال ولا يدخل أحدا النّار إلّا بعد إرســال الرّســل» وانظر الأسفراييني: التبصير في الدّين: ١٧٠، ١٧١.

(٣) كإجلامه الحيوانات وهذا ليس عقابًا لهم بل هو عدل منه

(٤) كإدخال أطفال المسلمين الجنّة فضلًا منه وليس ثوابًا لهم.

(٥) انظر البغدادي: أصول الدّين ٢٤، ٢٥، ٢٦٣.

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. فروى أنّها فسّرت على وجهين:

- أحدهما: وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسول العقل.
- ثانيهما: وما كنّا معذّبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجودها إلّا بالشّرع إلّا بعد مجيء الشّرع[1].

ولقد وافق ابن حزم جمهور الأشاعرة في عذر من لم يبلغه الإسلام أصلًا سواء جهل العقيدة أم الأحكام[2].

وأمّا الماتريديّة فإنّ معظمهم يرون استقلال العقل بمعرفة الإيمان ووجوب الشّكر ونحو ذلك ولذلك أوجبوا الإيمان وحرّموا الكفر على من لم تبلغه الدّعوة محتجّين برواية عن أبي حنيفة: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدّلائل»[3]. وهذا هو نفس ما ذهب إليه الإباضيّة المشارقة كالكدمي والشّقصي والسّالمي وبعض من الإباضيّة المغاربة كالوارجلاني وامحمّد اطفيّش.

ولقدساير ابن الهمّام الأشاعرة في عذر من لم تبلغه الدّعوة ولو أتى بالشّرك[4] توسّط صاحب فواتح الرّحموت بين الموقفين فعذر المكلّف الجاهل لربّه عند ابتداء العقل إذا لم تمض عليه مدّة في التّأمّل أمّا إذا اعتقد كفرا فإنّه لم يعذره لأنّه اختاره وترك الإيمان مع القدرة على تخليصه بالتّأمّل

---

(١) انظر الرّازي ١٧٣/٢٠ وقارن بما ذكره في: ١١٠/١١.

(٢) انظر ابن حزم الفصل: ٦٠/٤، ٦١ وقد احتجّ ببقاء جعفر ابن أبي طالب بالحبشة ستّ سنين والقرآن ينزل والأحكام تشرّع ولا يبلغه شيء من ذلك ولم يقل أحد بتكليفه الأحكام المشروعة أثناء غيابه وانقطاعه.

(٣) انظر ابن عبد الشّكور: فواتح الرّحموت ٢٨/١.

(٤) انظر ابن عبد الشّكور: فواتح الرّحموت شرح مسلم الثّبوت (٢٩/١).

واعتبر أنَّ مدّة التّأمّل هي بمنزلة دعوة الرّسول في تنبيه القلب وهذه المدّة مختلفة من شخص إلى آخر نظرًا لتفاوت العقول واستشهد بقول البزدوي لا عذر لهذا الصّنف من النّاس ما دام الله قد أعانه بالتّجربة وأمهله لدرك العواقب وإن لم تبلغه الدّعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السّفيه إذا بلغ خمسا وعشرين سنة فإنّه لا يمنع من ماله لأنّه قد استوفى مدّة التّجربة[1].

والذي يميل إليه القلب هو أنَّ العقل حجّة في معرفة الصّانع لما في الكون والنّفس من آيات دالّة دلالة واضحة على وجود الخالق لكنّ العقل محدود لا يقدر على معرفة كثير من الأمور التي تتجاوز إمكانيّته كما أنّه عاجز عن تنظيم جميع شؤون حياة الإنسان تنظيمًا محكمًا على الوجه الذي يحقّق السّعادة الدّائمة له. ومن هنا كان الإنسان في حاجة إلى قوّة لا محدودة تعرّفه بما لا يتوصّل إليه عقله وتنظّم له شؤون حياته وتعرّفه بكيفيّة عبادة خالقه وفي هذا السّياق يقول الألوسي: «وإرسال الرّسل وإنزال الكتب رحمة منه تعالى أو أنَّ ذلك لبيان ما لا ينال بالعقول من أنواع العبادات والحدود فلا يردّ أنّه لو كان العقل حجّة ما أرسل الله تعالى رسولًا ولاكتفى به»[2].

فالله تعالى من رحمته بعباده لم يترك العقل وحده بل أيّده بالرّسل لينبّهه إلى التّفكير والتّأمّل فيما يقدر عليه وليكشف له علم ما لا يقدر عليه.

وإذا كان الرّسول يرشد العقل إلى معرفة الله وعظمته عن طريق التّدبّر فهذا لا يعني عجز العقل عن هذه المعرفة استقلالا وإنّما المراد أنَّ الرّسول في هذا المجال تأييد العقل وتنبيهه عند غفلته وذلك رحمة من الله بالإنسان وبناء على ذلك لا يسوغ لأحد أن يقول إذا كان إيقاظه الأمر كذلك فلا حاجة

---

(١) انظر ن م ٢٨/١ في أصول الفقه ذيل المستصفى للغزالي: ط ١ الرّسالة مصر ١٣٢٤هـ.

(٢) الألوسي: روح المعاني: مج ٥، ٤٢/١٥.

إلى دعوة الرّسل إلى الإيمان بالله تعالى ولقد أوضح الألوسي هذه الفكرة ومثل لها بإنزال الآيات المتكرّرات في نفس المعنى رغم أنّ الآية الواحدة كافية لإقامة الحجّة على العباد ولا ريب أنّ الغرض هو البيان والتّأكيد[1] وإذا كان السّمع وسيلة رئيسيّة من وسائل المعرفة لا يمكن أن يستغني عنها المكلّف مهما كانت مرتبة عقله فمن هو الحجّة في تبليغ أخباره وأحكامه؟ وما هي المقاييس المعتبرة في ذلك؟

---

(١) انظر ن م: فكما أنّ هذا التّكرار لا يدلّ على أنّ الآية الواحدة غير كافية في الحجّة فكذلك إرسال الرّسل لا يدلّ على انّ العقل ليس بحجّة في معرفة الله لو لا بعثه الرّسل.

## الحجّة في تبليغ السّمع

وإذا تبيّن أنَّ الحجّة فيما لا يقدر على معرفته العقل هي الكتب والرّسل فمن هو الحجّة في تبليغ ما جاءت به الكتب والرّسل؟ وهل من اللّازم معرفة صفة المعبّر عن ذلك.؟

لقد أشـــار الأشـــعري إلى موقف بعض الإباضيَّة من هذه القضيّة فقال: «وقال بعضهم مـــن ورد عليه الخبر بـــأنَّ الخمر قد حرّمـــت أو أنَّ القبلة قد حوّلت فعليـــه أن يعلم أنَّ الذي أخبـــره مؤمن أو كافر وعليـــه أن يعلم ذلك بالخبر وليس عليـــه أن يعلم أنَّ ذلك عليه بالخبر»[1]. غيـــر أنَّ كلامه هذا لم يوضح فيه هل أنَّ هـــؤلاء العلماء من الإباضيَّة يوجبـــون قبول خبر الكافر أم يشـــترطون في المعبّر الإيمان؟ وهل أنَّ ذلك في الأحكام والفرائض فقط أم في الأخبار والعقائد أيضًا؟ وهل يكفي أن يكون المعبّر واحدًا أم يلزم إخبار عدد معيّن مـــن المعبّرين؟ كلّ هذه المســـائل التّفصيليّة لم يبيّنها الأشـــعري ولذلك كان كلامه مجملًا في حاجة إلى بيان.

### أ ـ هل للكافر حجّة في ذلك:

لقد صرّح أبو الرَّبيع ســـليمان بن يخلـــف أنَّ المؤمن الموحّـــد والموفّي بجميع دين الله هو وحده الحجّة في التّعريف بما جاءت به الكتب والرّسل ولم

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميّين ١٨٦/١ وانظر البغدادي: الفرق بين الفرق: ٨٦.

يفرّق في ذلك بين ما يسع جهله وبين ما لا يسع[1] خلافًا لمن ميّز بين الأمرين فعدّ المعبّر الثّقة وغير الثّقة حجّة فيما لا يسع جهله بقطع النّظر عن كونه مسلمًا أو كافرا[2] بل من العلماء من يرى أنّ الصّبيّ والمعتوه أيضًا حجّة في ذلك[3].

أمّا علم ما يسع جهله[4] فالحجّة فيه من كان من «أهل العدل والاستقامة»[5] وهو مذهب أبي عمّار والكدمي في المعتبر[6] والرّستاقيّة قاطبة[7] ورأى آخرون[8] أنّ الحقّ في نفسه حجّة ولذلك قبلوا الخبر من كلّ معبّر ولو كان طفلًا أو كافرًا أو كتابيًا أو طائرًا وحجّتهم في ذلك حديث مرفوع إلى النّبيّ ﷺ وقد جاء فيه «اقبل الحقّ ممّن جاءك به بغيضًا كان أو حبيبًا وردّ الباطل على من جاءك به بعيدًا كان أم قريبًا»[9].

---

(١) انظر: بن يخلف التّحف: ٤٠ في المخطوط.

(٢) انظر: السّالمي: معارج الآمال ١٥٦/١.

(٣) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٤٤/١ وانظر: قاسم الشّمّاخي: شرح اللؤلؤة: ١٦٩ فقد روى عن أبي عبد الله محمّد بن بكر أنّه يرى وجوب الإيمان والعمل على كلّ من أخبر ببعث الرّسول محمّد ولو من قبل رجل مجهول أو امرأة أو عبد.

(٤) إنّ الحجّة فيما يسع جهله هو أن يعلم من الكتاب أو السُنّة أو الإجماع وهذا أمر متّفق عليه بين الإباضيّة وإنّما الاختلاف فيمن ورد عليه وجه من الحقّ وخوطب به أنّه من الكتاب أو السُنّة أو الإجماع والمخاطب لا يعلم ذلك انظر أبو عمّار: الموجز. ١٧١/٢.

(٥) أي من الإباضيّة.

(٦) انظر السّالمي: بهجة أنوار العقول: ٤٩ أمّا في كتاب الاستقامة فقد رأى أنّ جميع المعبّرين حجّة فيما يلزم عمله ووقته ضيّق انظر ن م والصّفحة.

(٧) الرّستاقيّة: نسبة إلى الرستاق منطقة بعمان وقد وجدت عدّة اختلافات بين أهل الرّستاق وأهل نزوى في مسائل مختلفة في تاريخ عمان.

(٨) وهو مذهب النزوانيّة كما أثبته الكندي في الاهتداء وإليه ذهب الكدمي كتاب الاستقامة انظر السّالمي بهجة أنوار العقول: ٤٩، ٥٠.

(٩) انظر السّالمي: بهجة الأنوار ٥٠. وجدت في المعجم المفهرس «وتلق الحقّ إذا سمعته فإنّ على الحقّ نورا» د سنة ٥ لكنّني لم أجده في سنن أبي داود المعجم المفهرس ٤٨٦/١.

### ب ـ هل الواحد حجّة فيما يسع جهله:

لقد ذهب النّكار إلى أنَّ الحجّة لا تقوم فيما يسع جهله حتّى يجتمع المسلمون بأسرهم[١] وهم بهذا القول مخالفون لجمهور الإباضيّة الّذين يرون أنَّ الاثنين كافيان في إقامة الحجّة قياسا على الشّهادات في الأحكام[٢].

ولقد لخّص أبو عمّار عبد الكافي مواقف النّاس من هذه المسألة وعدّها منحصرة في ثلاثة مذاهب:

- **أهل القدر**: وقالوا الحجّة في ذلك العدد واختلفوا في تحديده اختلافًا كبيرًا.
- **أهل التّواتر**: قالوا لا تتأكّد المعرفة إلّا بتواتر الأخبار بل الشّهرستاني (الملل والنّحل ٦٧/١) يذهب إلى أنَّ الحجّة في الأخبار لا تقوم إلّا بخبر عشرين فيهم واحد أو أكثر من المبشّرين بالجنة ويرى أنَّ الجماعة ولو كانت كثيرة العدد يجوز عليها الكذب إن لم يكن فيهم معصوم ويشير إلى أنَّ خبر الجماعة بين الأربعة والعشرين قد يقع العلم بخبرهم وقد لا يقع.
- القائلون إنّ الحقّ إذا ورد ولو من واحد كان حجّة.

---

(١) انظر السّوفي: رسالة الفرق ٥٥.

(٢) انظر أبو عمّار: الموجز ١٧٠/٢ وانظر السّوفي: السّؤالات ١٠٩ وفي كافية أهل المغرب لعبد الله بن موسى بن المحمود ا خ وزارة التّراث عمان ١٢٦/١٢٥٤ فِقه باب ٣٨ القول في الحجّة:

اثنان يبلغان في الأمطار ويخبرا جهرًا بلا إسرار
إنّ نبيًّا في الملأ مبعوثًا فاتّبعوه حسبكم لبوثا

وانظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللؤلؤة ١٤٩ فقد ألزم المكلّف الحجّة شهادة الأمينين في التعريف بأسماء الله وصفاته غير أنّه نقل عن كتاب السّؤالات رخصة في ذلك تعرف بمسألة يونس بن سابال.

وبعد عرضه لهذه الأقوال الثّلاثة ناقــش الأوّل فبيّن أنَّ العدد مهما كثر لا يعتبر حجّة إذا كان مخالفا للحقّ، وحكم على القول الثّاني بالاضطراب باعتبار أنَّ الاقتصار على اعتماد التّواتر أمر متعذّر فــي كلّ الأحوال وذلك يؤدّي إلى تضييع كثير من أمور الدّين ولئن ناقش أبو عمّار المذهبين الأوّلين فإنّ هذا لا يعني رفضه لهذين الطّريقين إطلاقًا وإنّما مــراده إثبات حجّيّة خبر الواحد عند تعذّر التّواتر أو تعدّد المخبرين فإذا تواتر الخبــر أو كثر عدد المخبرين بالحقّ فإنّ ذلك أقوى[1] وهو ما ســمّاه الكدمي بحجّة الشّهرة إذ يقول: «ولا نعلم في الإسلام حجّة أوضح من حجّة الشّــهرة لأنّها توجب علم ما سلف من الدّهور وما مضت عليه السّنون والشّهور وما لا يحيط به الإنسان علمًا...»[2].

ولقد اســتدلّ القائلون إنّ الواحد حجّة في ديــن الله بجملة من الحجج نذكر منها:

- إنّ الله حاجّ عباده فيما تعبدهم به برسول واحد وقطع عذرهم به.
- كان الرّسول ﷺ يرسل إلى الآفاق واحدًا ويحتجّ به عليهم.
- لا قيمة للعــدد والكثرة والشّــهرة والتّواتر إذا كان الخبــر الذي جاؤوا به مخالفًا للحقّ[3] والملاحظ أنَّ كثيرا من الإباضيَّة يرون أنَّ الواحد حجّة إذا كان عالمًا مشهورًا بعلمه وفضله أمّا ضعفاء المسلمين فلا تقوم بهم الحجّة قلّوا أو كثروا إلّا أن يكون الضّعيف ناقلا عن أحد الفقهاء المشــهورين في الدّين على أن لا يتّهم بتحريف فيما ينقله[4].

---

(١) انظر أبو عمّار: الموجز ١٦٧/٢ ـ ١٧٠ ليس المراد بذلك أنَّ أبا عمار يقول بقبول خبر الآحاد في العقائــد وإنّما المقصود هو أنَّ الواحــد قد يكون حجّة إذا قال إنّ فــي كتاب الله آية أو حكم أو خبر كذا أو قال إنّ هذه المسألة هي من القطعيّات التي تواترت بها الأخبار.

(٢) الكدمي: المعتبر ٨٧/١.

(٣) انظر أبو عمّار الموجز ١٦٧/٢، ١٧١.

(٤) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٥٤٤/١ السّالمي: معارج الآمال ١٥٧/١.

والسّالمي في هذا المجال يزيد المسألة توضيحا وتدقيقا فينبّه إلى أنَّ المكلّف إذا لقي عالما مشهورا بعلمه وفضله وعدالته ولم يعرفه شخصيًّا فأقام عليه الحجّة في شيء من القطعيّات فإنّه لا يلزمه قبول ذلك منه ما لم يشهد عدلان عنده أنَّ هذا هو فلان المشهور بذلك[1].

بقيت مسألة مرتبطة بمبحث الحجّة وشبيهة بقضيّة المنقطع في الجزيرة وهي حكم أهل الفترة. فمن هم هؤلاء؟ وهل هم معذورون في جهل شيء من العقيدة أو الأحكام؟

### أ ـ حقيقة أهل الفترة:

أنّهم قوم عاشوا بين رسالتين لكنّهم لم يدركوا الأولى ولم تدركهم الرّسالة الموالية لها وخير مثال لذلك النّاس الّذين عاشوا ما بين رسالتي عيسى ومحمّدٍ عليهما السلام[2] ثلاثة أقوال رئيسيّة.

### ب ـ حكم أهل الفترة:

اختلف العلماء في شأنهم إلى ثلاثة أقوال رئيسيّة:

**القول الأوّل:** يرى فريق من العلماء أنَّ أهل الفترة غير معذورين إطلاقا لا في التّوحيد ولا في غيره وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤] وقوله: ﴿وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢] وقوله: ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْاْ ءَابَآءَهُمْ ضَآلِّينَ﴾ [الصافات: ٦٩]. فقد وصفهم الله

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ١٢٨.

(٢) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٧٧، الألوسي: روح المعاني مج٥، ١٤٠/١٥. الرّازي: التّفسير الكبير ١٩٤/١١ (يقال فتر الشّيء يفتر فتورًا إذا سكنت حدّته وسمّيت المدّة التي بين الأنبياء فترة لفتور الدّواعي في العمل بتلك الشّرائع).

تعالى في هذه الآيات بالضّلال لا سيّما وأنّه ما من فترة إلّا وقد بعث الله فيها رسولًا[١].

القول الثّاني: ويرى أصحاب هذا القول أنَّ أهل الفترة معذورون فيما لا تقوم الحجّة فيه إلّا بالسّمع أمّا الإيمان بالله تعالى فهو فطري في الإنسان ويستطيع كلّ عاقل معرفته بمجرّد الاعتماد على تفكيره الخاصّ[٢].

القول الثّالث: أهل الفترة معذورون في كلّ شيء لأنّهم لم تبلغهم الدّعوة واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وبقوله: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ [المائدة: ١٩].

ولا يخفى أنَّ القول الثّاني هو الأظهر لما فيه من مراعاة لإمكانيّات الإنسان والله تعالى لطيف بعباده لا يكلّفهم إلّا ما يطيقون فما استطاعت عقولهم إدراكه كلّفوا به وما عجزوا عن معرفته فإنّه يسعهم جهله ما لم يقصّروا في السّؤال والبحث عن الحقّ متى خطر ببالهم أمر من الأمور أو بلغهم خبر إجمالي يحتاج إلى تفصيل أو بيان.

وأمّا الّذين عاشوا بين فترتي عيسى ومحمّد عليهما السلام فإنّ فيهم بقيّة ممّن يعبد ربّه على دين إبراهيم عليه السلام[٣] فمن عرف ذلك وأعرض عنه فإنّه غير معذور لمخالفته للحقّ وأمّا غيرهم من النّاس فلا تكليف عليهم سوى معرفة الله وتوحيده.

---

(١) انظر المصعبي: حاشية تبغورين ٥٢.

(٢) انظر عيسى الحارثي: خلاصة الوسائل: ٣١ ـ ٣٣، الخروصي: الفتح الجليل: ٨٤ ابن عبد الشكور: فواتح الرّحموت ٢٥/١.

(٣) انظر الألوسي: روح المعاني: مج ٥، ١٥، ٤٠.

وما ورد من أحاديث في وصف مآل أهل الفتـرة فهي أخبار آحاد وعلى تقدير جواز التّسليم بها فإنّ المقصود بهم ـ والله أعلم ـ من مات على الشّرك دون التّوحيد ولقد ردّ الصّـاوي كلّ الأحاديث المخبرة بدخول بعض الأفراد النّار كحاتم الطّائي وامرئ القيس على أسـاس أنّهـا أخبار آحاد لا يمكن أن تعارض القطعي[1] ويقصد بذلك القطعي قولـه تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

كذلك ما ورد أنَّ أهل الفترة والأصمّ والأكمه والأخرس[2] يبعث الله إليهم يوم القيامة رسولا فمن كان يريد أن يعصيه عصاه. إنّ هذا القول يتعارض مع كون الآخرة هي دار جزاء لا دار تكليف[3].

وإذا كنّا قد أثبتنا خلال هذا الفصل أنَّ الحسّ والعقل والسّـمع وسـائل رئيسّـية وضروريّة للمعرفة فإنّنا نؤكّد على أنَّ المسـلم لا يمكن أن يستغني بواحدة من هذه الوسائل عن الوسيلتين الأخريين ذلك أنَّ لكلّ وظيفة حسّاسة وغالبًا ما يخدم بعضها بعضًا.

فالشّـرع يعرّف بالخير والشّـرّ والعقل يختار اتّباع الخير واجتناب الشّرّ والحسّ خاضع لتوجيهات الشّرع وأوامره.

وبناءً على ذلك فإنّ السّمع هو محور المعرفة عند المسلم إذ به يستعمل الحسّ والعقل استعمالًا سليمًا محقّقًا للسّعادة في الدّنيا والأخرى.

وإذا كان الأمـر كذلك فـإنّ حصول هذا النّـوع من المعرفـة لا يتمّ إلّا بواسـطة مبلّغ عن الله فما هي حقيقته ومـا الفرق بينه وبيـن النبي وما هي صفاته وعلامات صدقه؟.

---

(١) انظر الصّاوي: حاشية الصّاوي على الجلالين ٢٩١/٢.

(٢) لقد عـذر صاحب الموجز الأصمّ والأكمـه والأخرس لأنّهم منقوصـون إلّا إنّ كانوا ممّن يكتب أو يكتب له أو يفهم بأيّ شكل من الأشكال انظر أبو عمّار: الموجز ١٤٢/٢.

(٣) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٣٢/١٠.

النبيء في رسائل الرد على ابن تيمية

### ١) مفهوم النّبيّ:

أ ـ لغة: النّبيّء علـــى وزن فعيل بمعنى مفعل مثل نذير وأليم أو هو فعيل بمعنى فاعل للمبالغة أو على وزن مفعول وهو مشـــتقّ من نبّأ وأنبأ أي أخبر وثلاثيه المجرّد نبأ ومنه النّبأ وهو الخبر. فعلى وزن مفعل يكون بمعنى مخبر بكسر الباء[١] وعلى وزن مفعل بفتح العين يكون بمعنى مخبر به[٢].

والهمز في النّبيء لغة أهل مكّة وهم يخالفون بها ســـائر العرب ولذلك عدّت رديئة فقلّ استعمالها.

والنّبيّ أيضًا مشـــتقٌ من نبا بمعنى ارتفع ومنه النّبـــوّة والنّباوة أي الرّفعة وبذلك يكون النّبيّ من عُرف برفعة المنزلة.

ويقال نبأت على القوم إذا اطّلعت عليهم ونبأت من أرض إلى أخرى إذا أخرجت منها[٣].

ب ـ شـــرعًا: النّبيّ هو إنســـان أوحى الله إليه بشـــرع ولم يؤمر بتبليغه[٤] والنّبوّة هـــي عمليّة الوحي التي يخصّ بها هذا الإنســـان وقد عرّفها ابن حزم بأنّها الوحي من الله وذلك بـــأن يعلم الموحى إليه ما لم يكـــن يعلمه قبل[٥]

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «أنبأ».

(٢) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٢٣٠.

(٣) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «نبأ».

(٤) انظر السّالمي: مشـــارق أنوار العقول ٢٠. والملاحظ أنّ داود حمدان في كتابه أبحاث ص٢٩ لم يرتض هذا التّعريف بل تعجّب كيف صار من المسلمات رغم أنّه لا أساس له من الكتاب والسُّنّة على حدّ قوله وذلك لأنّه يرى أنّ النّبيّ كالرّسول مأمور بالتّبليغ انظر ما يلي ص١٧١.

(٥) انظر ابن حزم: المحلّي: ٥٠/١.

ووجه الصّلة بين المعنيين اللّغوي والشّـرعي هو أنّ النّبيّ سـمّي كذلك إمّا لأنّه مخبر عن الله بشرعه وأخباره وإمّا لأنّ الله أخبره بجملة من الأخبار فصار مخبرا ـ بفتح الباء ـ هذا إذا كان الاشـتقاق من النّبإ بمعنى الخبر وهو الذي اختاره جمهور العلماء ومنهم أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف[1].

وأمّا إذا كان الاشتقاق من النبوة بمعنى الرّفعة فإنّ النّبيّ هو من كان أرفع الخلق منزلة عند الله وعند النّاس[2].

**٢) مفهوم الرّسـول:**

**أ ـ لغة:** أرسـل يرسـل إرسـالًا = بعث وهو مرسـل ورسـول بمعنى مبعوث[3] والرّسالة هي السّفارة[4].

والرّسل هو القطيع من كلّ شيء ويطلق عادة على قطيع الإبل يرسل منها عشر بعد عشر.

وإذا أورد أحد العرب إبله متقطّعة قالوا أوردها أرسالًا[5].

ورسل اللّبن أي تتابع درّه[6] والرّسل هو اللّبن والرّسل بفتح الرّاء ذوات اللّبن وجاءت الإبل رسلا أي متتابعة ومنه الاسترسال وهو التّتابع[7].

---

(١) انظر بن يخلف: التّحف [ص ٢٥ من هذا المخطوط].

(٢) انظر المحشّـي: حاشـية الوضع: ٣، البغدادي: أصول الدّين ١٥٤، السّـالمي: مشارق أنوار العقول ٢٣٠، القاضي عبد الجبّار: المغني ١٤/١٥.

(٣) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «رسل».

(٤) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٢٣.

(٥) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «رسل».

(٦) انظر البغدادي: أصول الدّين: ١٥٤.

(٧) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «رسل».

ب ـ شـــرعًا: الرّسول هو إنســـان أوحى الله إليه بشـــرع وأمره بالعمل به وبتبليغه[١] وقد عرّف قاسم الشّمّاخي الرّسالة فقال: «هي رسالة العبد بين الله وبين ذوي العقول من خلقه ليزيح بها عنهم عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من المصالح الدّينيّة والدّنيويّة»[٢].

ووجه الارتباط بين المعنيين الشّرعي واللّغوي هو أنّ الرّسول قد بعثه الله إلى خلقه بشرع وهو معنى الإرسال أو هو الذي يتتابع عليه الوحي كتتابع در اللّبن[٣] فهو معنى الاسترسال.

### ٣) الفرق بين النّبيّ والرّسول

إنّ جمهـــور العلماء يميّـــزون بين النبي والرّســـول من زاويـــة التّكليف بالتّبليغ على أساس أنّ الرّسول مأمور بتبليغ شـــرع جديد خلافًا للنّبيّ الذي جعل الله وظيفته إرشـــاد قومه إلى العمل بمقتضى الشّريعة السّابقة فضلًا عن كونه قدوة لهم في الصّلاح والاستقامة[٤].

فعنصر الاشـــتراك بينهما هو أنّ كلّا منهما يوحى إليـــه من ربّه وكلاهما صفي من أصفيائه وقدوة لغيره في العبادة والسّلوك. ونقطة الاختلاف بينهما تتمثّل في كون الرّســـول مأمور بتبليغ شـــريعة جديدة إلـــى النّاس قد تكون ناســـخة لما قبلها ولذلك حكم العلماء بأنّ كلّ رسول نبيّ ومنعوا أن يقال أنّ كلّ نبيّ رسول[٥].

---

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ٢٠.

(٢) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٢٣.

(٣) انظر البغدادي: أصول الدّين: ١٥٤.

(٤) انظر الطّاهر بن عاشور: التّحرير والتّنوير ٢/٣٠٧.

(٥) انظر: بن يخلـــف: التّحف: (٢٥ من هـــذا المخطـــوط)، داود التّلاتي: شـــرح العقيدة =

وقد خالف في ذلك بعض العلماء[1] فقالوا إنّ النّبيّ والرّسول معناهما واحد إذ كلّ نبيّ رسول وكلّ رسول نبيّ واحتجّوا على ذلك بجملة من الأدلّة النّقليّة والعقليّة نذكر منها:

## أ ـ الأدلّة النّقليّة:

منها قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ...﴾ [البقرة: ٢١٣] وقوله: ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِى ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الزخرف: ٦] وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ﴾ [الأعراف: ٩٤] وقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن نَّبِىٍّ إِلَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [الزّخرف: ٧] فقد ربطت هذه الآيات وأمثالها النّبوّة بالإرسال ممّا يدّل على ترادف بين كلمتي «نبي» و«رسول» إذ كلّ نبيّ بناءً على هذه الآيات مرسل[2].

وردّ عليهم بأنّ هذه الآيات إنّما تتحدّث عن النّبيّ المرسل لا عن عموم الأنبياء وفيها من الدّلالة على التّخصيص ما هو بيّن فالآية الأولى مثلا تضمّنت قرائن متعدّدة كلّ قرينة منها تبرهن على إرادة التّخصيص فقوله «بعث» وأنزل معهم الكتاب «ومبشّرين ومنذرين» كلّ ذلك دالّ على أنّ المراد بالنّبيّين المذكورين الرّسل[3].

---

= المباركة: البغدادي: أصول الدّين ١٥٤، الرّازي: التّفسير الكبير ٤٩/٢٣، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٨٠/١٢ الزّمخشري: الكشاف ١٨/٣، ١٩، الألوسي. روح المعاني ١٧٣/١٧٢/١٧.

(١) من الإباضيّة عيسى بن عمير وأحمد بن الحسين ومن المعتزلة القاضي عبد الجبّار ومن الماتريديّة السّعد التّفتازاني.

(٢) انظر داود حمدان أبحاث: ٢٠ ـ ٢١.

(٣) انظر الطّاهر بن عاشور: التّحرير والتّنوير ٣٠٦/٢.

ب ـ الأدلّة العقليّة:

إنّ جميع ما احتجّوا به من براهين عقليّة في هذه المسألة يدور حول نقطة واحدة وهي بيان ما يترتّب على عدم التّكليف بالتّبليغ من كتمان للعلم والحال أنّ الله قد أمر جميع النّاس بتبليغ شرعه ونهى الّذين يكتمون ما أنزل من الآيات فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩][(١)] وإذا كنّا مأمورين بذلك فمن باب أولى أن يكون النّبيّ مكلّفًا بالتّبليغ.

ويردّ على هذا الاستدلال بأنّ مقصد الجمهور هو خلاف ذلك إن المنفي عن النّبيّ لا مجرّد التّبليغ وإنّما التّكليف بتبليغ رسالة جديدة وإلّا فإنّ النّبيّ مأمور باتّفاق الأمّة بالدّعوة إلى العمل بشرع الله الذي سبق أن أرسل به من تقدّمه من الرّسل.

أمّا أدلّة الجمهور على الاختلاف بين النّبيّ والرّسول في المدلول فإن أظهرها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ ...﴾ الآية [الحج: ٥٢] فعطف النّبيّ على الرّسول في الآية دليل على المغايرة بينهما وإلّا لكان تكرارا غير مفيد وقد نزّه القرآن عن مثل ذلك لإعجازه البلاغي[(٢)].

ولقد ناقش أصحاب الفريق الثّاني هذا الدّليل فأثبتوا أنّه لا حجّة فيه على التّفريق بين النّبي والرّسول إذ مجرّد الفصل لا يدلّ على اختلاف الجنسين فقد فصل الله بين نبيّنا محمّد ﷺ وسائر الأنبياء وفصل بين النّخل والرّمّان وهما من الفاكهة[(٣)].

---

(١) انظر داود حمدان أبحاث: ٢٨ ـ ٣٠.

(٢) انظر الألوسي: روح المعاني: مج٦، ١٧٢/١٧، الرّازي: التفسير الكبير ٤٩/٢٣، الزّمخشري: الكشاف ١٩/١٨/٣.

(٣) انظر: بدوي: مذاهب الإسلاميّين (نقلا عن القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ١٦٨).

والمتأمّل في هذا الرّدّ يتّضح له ضعـف الاحتجاج ذلك أنَّ الفصل بين النّبيّ محمّد وغيره مـن الأنبياء إنّما جيء بـه لحكمة وهي إبراز فضله عليهم جميعا فلئن كان النّبيّ محمّد ﷺ وغيره من الأنبياء جنسًا واحدًا فإنّ تخصيصه بالذّكر كان لمقصد عظيم بينما النّبيّ والرّسول لو كانا في المعنى لكان إيرادهما معًا حشـوا إلّا إن تظهر حكمة بالغة من وراء ذلك. ولمّا لم تثبت أيّ حكمة دلّت الآية على التّغاير في المدلول بين النّبيّ والرّسول.

وأمّا الاستدلال بالفصل بين النّخل والرّمّان رغم كونهما من الفاكهة فهو احتجاج ضعيف لأنّهما وإن كانا فعلًا من الفاكهة فهما جنسـان مختلفان في الشّـكل واللّون والطّعم فعطف النّخـل على الرّمّان إنّمـا المقصد منه إبراز الامتنان وإظهار تعدّد الفضل والإنعام باعتبـار أنَّ كلًّا من النّخل والرّمّان له ميّزاته وخصائصه ولذلك كان عطف الرّمّان على النّخل مفيد للتّغاير بينهما وكذلك الشّـأن بالنّسـبة للنّبيّ والرّسـول فقد عطف أحدهمـا على الآخر لاختلاف مدلوليهما.

وبناءً على كلّ ذلك يثبت لدينا أنَّ الرّسـول مكلّف بتبليغ ما يوحى إليه من أخبار وأحكام. وإذا كان الأمر كذلك فما مدى حاجة الإنسان إلى الرّسول وهل يقدر بالاعتماد على قدرته الذّاتيّة على تسـيير جميع شـؤونه وتحقيق السّعادة لنفسه في الدّنيا والآخرة؟.

### ٤) حاجة النّاس إلى الرّسل:

لقد خلق الله الإنسـان في أحسـن تقويم وجعل له عقلًا مـدركًا ومميّزًا وقادرا على إدراك أنَّ كلّ شيء مخلوق لخالق وذلك بواسطة النّظر في نفسه أو في أي جزء من أجزاء الكون.

إذا توصّل الإنســان بعقله إلى معرفة خالقه والإيمان به فإنّه لا بدّ من أن يشعر أنّه في حاجة إلى تقديسه وتعظيمه. لكن كيف سيحوّل هذا الشّعور إلى تطبيق عملــيّ؟ وما هي الطّريقة التي ســيختارها لعبادتــه؟ وعلى فرض أنّه ترجّحت لديه كيفيّة رآها هي المثلى فمن أدراه أنّها حقّا ترضي ربّه؟ وهل من الممكن اتّفاق جميع النّاس على طريقة واحدة مع اختلاف عقولهم؟.

إنّ الإنسان أمام هذه الأســئلة وأمثالها ليقف متحيّرًا ومندهشًا ولا يلقى لها جوابًا مريحًا إلّا أن يعزو بيــان ذلك كلّه وتفصيله إلى خالق جميع النّاس ذلك أنّه هو القادر الوحيد على جمع العباد على طريقة واحدة يطمئنّون إليها ويرتضونها.

وكان لا بــدّ للعباد من واســطة لتبلغهــم الكيفيّة التي يريــد الخالق جمعهم عليها.

كما أنّه لا يخفى أنّ للإنسان غرائز وحاجات تتطلّب إشباعًا غير أنّ ذلك الإشباع ينبغي أن يكون كلّف حســب نظام دقيق وإلّا كانت الحياة في منتهى الفوضويّة. ولو كلّف الإنسان بضبط هذا النّظام ما استطاع وضعه على الوجه الأكمل الذي يســعد جميع النّاس ويرضيهم فالمصالــح متعارضة والرّغبات مختلفة والعقول والــرّؤى متفاوتة وقد يؤدّي تعارضهــا إلى صراع خطير لا ســبيل إلى تلافيه إلّا بالاحتكام إلى قــوّة عظمى يؤمن بهــا الجميع فتكون مصدر قانون موحّد يتقيّد به في تنظيم جميع هذه الشّــؤون الحيويّة عن رضا وطواعيّة. ولا يتأتّى ذلك إلّا بوجود مبلغ عن الله يشــرح للنّاس هذه الأنظمة ويدعوهم إلى تطبيقها بواسطة التّرغيب والتّرهيب.

وفضلًا عن ذلك فإنّ العقل البشــري نظرا لمحدوديّته كثيرًا ما يخطئ في تقدير الحسن والقبح فيرى الحسن قبيحًا أو العكس وذلك تحت تأثير البيئة أو

العاطفة أو النّظرة الضّيّقة للمصلحة العاجلة بــل إنّ الواحد قد تتقلّب أحكامه وتتحوّل من النّقيض إلى النّقيض في نفس اليوم.

ولهذه الاعتبــارات كان النّاس في حاجة إلى رســول يرشــدهم إلى ما يسعدهم من أحكام ترتاح إليها نفوســهم باعتبارها صادرة عن الخالق العالم بمصالح العباد وأحوالهم وما ينسجم مع فطرتهم التي فطرهم عليها.

كما أنّ الإنســان بعقله المحدود لا يقدر على معرفــة ما غاب عن عالمه الحسّي فلا يستطيع إدراك جميع الصّفات الإلٰهيّة كما يعجز عن معرفة تصوّر أحوال البعث والحساب والجزاء.

وبذلك يكون الإنسان في حاجة أكيدة إلى رسول يبيّن له كيفيّة عبادته والطّريقة المثلى لتنظيم شــؤون حياته وينبّه عقله عنــد الغفلة ويدعوه إلى الرّشــاد عند الانحراف ويصحّح أخطاءه عند الزّلل ويكمل نقائصه ويطلعه على ما لا يقدر على معرفته استقلالًا قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢][1].

والمتأمّل في التّاريخ البشــري يرى أنّ الأمــم التي رفضت الإيمان بالرّسل والاحتكام إلى الله في تنظيم شــؤون الحياة لم تعرف السّعادة والرّاحة النّفســيّة والاســتقرار الاجتماعي فصارت تعاني انحطاطًا في القيم الأخلاقيّة وفوضى في الحياة الاجتماعيّة وأصبح القويّ يتســلّط على الضّعيف ويهضم حقّه ويدوس كرامتــه رغم قيام منظّمات لحماية حقوق الإنسان.

---

(١) لمزيد التّوسّــع في هذا الموضوع انظر: قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٢١ السّالمي: مشارق أنوار العقول ٢١٦، محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي ١٦٧ ـ ١٧١.

ومن مظاهر عجز البشريّة اليوم عن حلّ مشكلاتها تفشّي ظاهرة الانتحار وتعاطي المخدّرات في الأمم الرّاقية ماديًّا كلّ ذلك لا يراد به إلّا الفرار من الأمر الواقع ولم يبق إلّا إعلان اليأس والعجز عن تحقيق السّعادة التي يصبو إليها كلّ كائن حيّ.

ولا مخرج للإنسانيّة من هذه الظّلمات إلّا بالعودة إلى رسالة جامعة وموحّدة للبشريّة كلّها أساسها كلمة لا إلٰه إلّا الله وشعارها لا سعادة ولا هناء إلّا بالاحتكام إلى شرع الله.

**٥) التفضّل ببعثة الرّسل:**

إذا كان النّاس في حاجة ملحّة إلى الرّسل فهل يعني ذلك أنّ بعثة الرّسل واجبة على الله تعالى؟.

لقد ذهب المعتزلة إلى أنّ بعثة الرّسل واجبة على الله تعالى وهذا القول مبنيّ على قاعدتي وجوب الأصلح واللّطف على الله ذلك أنّ تعريف النّاس بمصالحهم أمر واجب عليه يقول القاضي عبد الجبّار: «لا أعلم أنّه إذا صحّ أنّ الذي يبعث له الرّسول تعالى هو ما ذكره من تعريف المصالح من الوجوه التي بيّنها فلا شبهة في أنّ ذلك واجب كما أنّه تعالى إذا كلّف فلا بدّ من أن يجب التّمكين وإزاحة العلل بالألطاف ومشاكل ذلك»[1].

أمّا الإباضيّة فقد اتّفقوا على أنّ بعثة الرّسل تفضّل من الله بناءً على أنّ لا واجب على الله تعالى وقد ناقشوا المعتزلة في قاعدتي اللّطف ووجوب

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ١٥/٦٣. ولقد روى محمّد علي ناصر عن بعض الشّيعة الأماميّة نفس الموقف. انظر كتابه أصول الدّين الإسلامي: ١٧١، وانظر الطّوسي الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٤٦.

رعاية الأصلح[1] وأثبتوا استحسان بعثة الرّسل انطلاقًا من أنّه لمّا حسن التّكليف من الله لعباده حسن أن يبعث إليهم رسلا يبيّنون لهم كيفيّة شكره ولا يرون مانعا من أن يتعبّد الله الخلق بعقولهم لكن الله من حكمته أنّه لا يفعل إلّا الأفضل والأصلح يقول الأصمّ: «ولا بدّ لهذا الشّكر (شكر الله على خلقه) من كيفيّة يعرفها العباد فحسن من الله بعث الرّسل إليهم تعلّمهم بكيفيّة (كذا) هذا الشّكر على ما أولاهم به... وكان في التّكليف أوامر ونواه وفعل أشياء... ولم يكن الباري ﷻ بمشاهد ولا تراه العيون وليس كمثله شيء لكي يبلغهم علم ذلك حسن من الله تعالى إرسال الرّسل إلى عباده المكلّفين يبيّنون للنّاس ما يأتون وما يذرون من أمر الله ونهيه وإن كان جائزا أن يتعبّد الله الخلق بعقولهم ولكن لمّا بعث الله الرّسل علمنا أنّ إرسال الرّسل أفضل وقد قلنا إنّ الله تعالى لا يفعل إلّا الأفضل والأصلح والأحسن»[2].

ولا ريب أنّ هذا الكلام صريح في أنّ بعثة الرّسل تفضل منه تعالى وليست واجبة عليه غير أنّه يفهم منه أنّ صاحبه يلحّ على اقتضاء الحكمة الإلهيّة من بعثة الرّسل وهذا ما عبّر عنه الوارجلاني بقوله: «ليس على الله أن يرسل إلى النّاس الرّسل إلّا في موجب الحكمة وليس على الله من واجب إلّا في مقتضى الحكمة وله الفضل في ذلك»[3].

فالرّسالة إذن تفضّل من الله على عباده لإسعادهم في الدّنيا والآخرة لكن ما هي الوسيلة التي تمكّن النّاس من تصديق الرّسول والاعتراف به والجزم بأنّه مرسل من الله تعالى؟.

---

(١) انظر: السّالمي: معارج الآمال ١/١٦٦ ـ ١٧١.

(٢) الأصمّ: النّور ١٩٥، وانظر قاسم الشّمّاخي شرح اللّؤلؤة: ١٦٩.

(٣) الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٣/٣١١.

## المعجزة

**مفهومها:**

أ ـ لغة: هي اسم فاعل من أعجز يعجز إعجازا يقال أعجزت فلانا إذا ألفيته عاجزًا. والعجز نقيض القدرة وهو الضّعف والقصور عن فعل الشّيء[١] والهاء في المعجزة زيدت للمبالغة كقولهم علّامة ونسابة ورواية[٢].

ب ـ اصطلاحًا: لقد وجدت عدّة تعريفات للمعجزة لكنّها جميعًا تتقارب في المعنى فمن قائل هي: «فعل ربوبي صادر عن واحد من البشر مقرون بالتّحدّي ودعوى النّبوّة» وقائل: «هي فعل ممتنع عادة ممكن ذاتًا» أو «أمر خارق للعادة مقرون بالتّحدّي مع عدم المعارضة له»[٣].

ولقد جمع البغدادي هذه التّعريفات في تعريف واحد فقال: «وحقيقة المعجزة على طريقة المتكلّمين ظهور أمر خلاف العادة في دار التّكليف لإظهار صدق ذي نبوّة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدّى به عن معارضة مثله»[٤].

والسّوفي من الإباضيّة يورد تعريفًا شبيهًا بما نقلناه عن البغدادي فيقول: «هي كلّ فعل ناقض للعادة ظاهر على يد من يدّعي النّبوّة من التّحدّي وظهور المتعذّر على المتّحدين ـ وزاد قوم أن تكون مطابقة وأن تكون في زمان التّكليف»[٥].

---

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب مادّة «عجز».
(٢) انظر البغدادي: أصول الدّين ١٧٠.
(٣) انظر محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي ١٩٥.
(٤) البغدادي: أصول الدّين ١٧٠ ولا يخفى أنّه جمع بين الكرامة والمعجزة في تعريف واحد.
(٥) السّوفي: السّؤالات ١٣٣ والملاحظ أنّه لم يدرج الكرامة في التّعريف خلافًا للبغدادي.

ومن خلال هذه التّعريفات يمكننا استخلاص الشّروط التي وضعها العلماء للمعجزة وهي:

أ- أن تكون قولًا كالقـــرآن الكريم أو فعلًا كنبع الماء مــن أصابع النّبيّ محمّد ﷺ أو تركا كعدم إحراق النّار إبراهيم عليه السلام.

ب- أن يكون الفعل من الله تعالى أو يظهره على يد أحد من خلقه.

ج- أن يكون الفعل ناقضًــا للعادة أي مخالفا للقوانيــن الطّبيعيّة المعهودة. فمن قال مثلًا آية صدقي أن تطلع الشّــمس من المشــرق أو تغرب من المغرب لم يكن بذلك معجزًا. وعلى العكس لو قال آية صدقي طلوعها من المغرب وغروبها من المشرق.

د- أن تكون مختصّة بمن يدّعي النّبوّة على طريقة التّصديق له[1].

هـ- أن تكون واقعة عقيب دعوى النّبوّة دون تقدّم ولا تراخ[2].

و- أن يتعذّر فعل مثلها من قبل المتحدّى بها بأيّ وجه من الوجوه.

ز- أن تكون واقعة في زمان التّكليف أي قبل ظهور أيّ علامة من علامات القيامة[3].

---

(١) ويخرج من ذلك الكرامة والاســتدراج والإهانة. أمّا الكرامة فهو ما يظهره الله على يد عبد ظاهر الصّلاح وســنبيّن الفرق بينها وبين المعجزة فيما يلي (انظر ص١٨٠) وأمّا الاستدراج فهو ما يظهره الله على يد فاسق مكرًا به. وأمّا الإهانة فهي ما يظهر على يد فاسق مدّع للنّبوّة تكذيبا له كما وقع لمسيلمة حين تفل في عين أعور لتبرأ فعميت الصّحيحة. انظر السّالمي: مشارق الأنوار ٢١٧، ٢٥٨.

(٢) وخرج بذلك ما يقع لنّبيّ قبل نبوّته وسمّي إرهاصًا انظر ن م.

(٣) انظر البغــدادي: أصول الدّيــن ١٧١، عبد الجبّار: المغنــي ١٥/١٩٩، ٢١٣، ٢١٤ بدوي مذاهب الإسلاميّين ١/٤٧٦، ٤٧٧، السّالمي: مشارق أنوار العقول ٢١٧، ٢١٨. ولقد ذكر الطّوسي جملة من الشّروط وفصّل فيها انظر كتابه الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد ٢٥٠.

### الفرق بن المعجزة والكرامة[١]

لقد تبيّن من خلال تعريف البغدادي للمعجزة أنّ الكرامة أيضًا هي ظهور أمر خارق للعادة على يد أحد من عباد الله الصّالحين.

ولئن كانت المعجزة والكرامة متّفقتين في كونهما ناقضتين للعادة فإنّهما مختلفتان من وجوه ثلاثة:

- من حيث المحلّ: فإنّ المعجزة تكون من النّبيّ والكرامة من الوليّ ولا تطلق إحداهما على الأخرى.
- إنّ الكرامة من شرطها الاجتهاد في الكتمان وصاحبها لا يدّعي شيئًا بينما المعجزة على خلاف ذلك إذ يشترط فيها الظّهور والتّحدّي وطلب المعارضة لأنّ صاحبها مدّع للنّبوّة.
- إنّ صاحب المعجزة بعامل العصمة مأمون أن تتبدّل حاله فلا يظهر عليه الكفر أو المعصية بينما صاحب الكرامة غير معصوم فقد تطرأ عليه أحوال متناقضات[٢].

### الفرق بين المعجزة والشّعوذة والسّحر والتّحيّل.

إنّ الشّعوذة والسّحر والتّحيّل لا يمكن أن ينخدع بها جميع النّاس ذلك أنّ المتخصّصين في السّحر مثلا أو الأذكياء والنّبهاء لا ينخدعون

---

(١) لقد أنكر المعتزلة وجود الكرامات بحجّة أنّ الكرامة لو حدثت لكانت مماثلة للمعجزة وبذلك يتعذّر التّمييز بين الأمرين. انظر عبد الجبّار المغني ٢٤٢/١٥، ٢٤٣ والجواب على ذلك هو أن التّمييز متيسّر لأنّ صاحب المعجزة يدعي النّبوّة بينما صاحب الكرامة لا يدّعي النّبوّة بل يتحاشى حتّى مجرّد إظهارها ومن أمثلة الكرامات في القرآن الكريم إتيان مريم طعامها وشرابها وهي عاكفة في المحراب.

(٢) انظر السّوفي: السّؤالات ١٣٣، البغدادي: أصول الدّين ١٧٤، ١٧٥.

بها بل يقدرون على كشف أسرارها وفضح أصحابها بينما المعجزة مهما حاول أذكى النّاس وأكثرهم تخصّصًا في الميدان وأبرعهم في المجال المتحدّى فيه مهما حاول معارضة النّبيّ فإنّه يعجز عن ذلك كما وقع بالنّسبة لسحرة فرعون رغم براعتهم وإتقانهم للسّحر ولذلك لمّا تجلّت لهم مظاهر الإعجاز أذعنوا للحقّ فقالوا: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الشّعراء: ٤٧، ٤٨][١].

وإذا كانت المعجزة متميّزة عن غيرها بقيدها وشروطها فهل يتصوّر إرسال رسول من الله غير مؤيّد بمعجزة يتحدّى بها قومه ويبرهن لهم على صدق رسالته؟.

## وجوب المعجزة

إنّه ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين أنَّ الله أيّد رسله بمعجزات تتلاءم مع العصر الذي بعث فيه الرّسول، منها ما هو عقلي[٢] ومنها حسّي[٣] ليسلّم النّاس بصدق دعواهم أمّا إمكان بعثة رسول من غير معجزة فهو الذي كان محلّ جدل بين بعض متكلّمي الإسلام.

فالمعتزلة مثلًا يذهبون إلى وجوب المعجزة وهذا راجع إلى قولهم بوجوب الصّلاح والأصلح على الله تعالى وبناء على ذلك فإنّ الله لا يبعث

---

(١) انظر عبد الجبّار: المغني ١٥، ٢٦.

(٢) كمعجزة القرآن الكريم التي ظهرت حين برع العرب في البيان فتحدّاهم الله بما لا يقدرون على مثله.

(٣) كمعجزة موسى عليه السلام وهي انقلاب العصا حيّة حينما برع القوم في السّحر فتحدّاهم الله بما هو أعظم ومعجزة عيسى عليه السلام وهي إبراء الأكمه والأبرص زمن ازدهار الطّبّ.

رسـولا إلّا بمعجزة ليظهر الفرق بين النّبيّ والمتنبّي فيصدّقه النّاس بعد قيام الحجّة عليهم[1] والأشـاعرة يرون أنّ الله لا يبعث رسولًا إلّا بحجّة وبرهان[2] إذ لا دليل على صدق النّبيّ إلّا ظهور المعجزة على يديه[3] غير أنّهم يتنزّهون عن إيجاب ذلك على الله لأنّ القاعدة عندهم هي أنّ الله هو مصدر الإلزام ولا واجب عليه.

أمّا الإباضيّة فقـد جوّزوا بعثة الرّسـول بغير معجـزة متحجّجين بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [إبراهيم: ١١][4].

والمراد بالتّجويز منـع الإيجاب على الله تعالى ولذلـك عدّوا المعجزة تفضلا منه شأنها شأن الرّسالة يقول السّالمي:

ثـمّ مـن الجائز بعث الرّسـل يهدوننا إلى الصّـراط الأعدل
مـقـرونـة دعـواهـم تفضلًا بمعجـزات تبطـل التّقـولا[5]

وقد شرح التّفضل بقوله: «أي إعطاء غير ناشـئ عن وجوب عليه تعالى كما تقول المعتزلة ولا عن إيجاب كما تقول الفلاسفة»[6].

---

(١) انظر عبد الجبّار: المغني ١٦٤/١٥ وإلى مثل ذلك ذهب الطّوسـي انظـر كتابه الاقتصاد: ٢٤٧.

(٢) انظر البغدادي أصول الدّين ١٥٦، ١٥٧، الإسفراييني: التّبصير في الدّين ١٦٩، ١٧٠.

(٣) انظر الجّويني: الإرشاد ٣٣١.

(٤) انظر الأشـعري: مقالات الإسـلاميّين ١٦٨/١، البغدادي: الفرق بن الفرق ٨٦، الشهرستاني المِلل والنّحل ١٨٢/١ فقد نقلوا جميعًا عـن الإباضيّة هذه المقالة. ومن مصادر الإباضيّة في هذه المسألة انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٢٥.

(٥) السّالمي: المشارق ٢١٥.

(٦) ن م ٢١٨.

ولئن جوّز الإباضيَّة ذلك على الأساس المذكور فإن من علمائهم من ألحّ على أهمّيّة المعجــزة واقترانها بقيــام الحجّة يقول الأصــمّ: «وذلك أن نظر الرّسول المرسل ومشاهدته ورؤيته لا يكون ذلك حجّة من الله ﷻ دون إظهار معجزاته الباهرة التي لم تجر بها عادة من الخلق ولا أن يقدر أن يأتي بمثلها أحد من العالمين»[1].

وبهذا يظهر التّقارب بين الإباضيَّة والأشــاعرة في هذه المسألة ذلك أنَّ كلًّا من الفريقين يعتقــد أنَّ لا واجب على الله تعالى إطلاقًا ولا ينكران أنَّ الله بفضله ومنّه يؤيّد رسله بالمعجزات وذلك بمقتضى حكمته لأنَّ ترك الرّسول بدون معجزة يؤدّي إلى تكذيبه وعدم الاطمئنان إلى صدق دعواه بل إنّ كثيرًا من النّاس مــن يعاند ويصرّ على الباطل رغم ظهــور المعجزة فكيف لو ترك الرّسل بغير معجزات يتحدّون بها المعاندين؟.

ولقد طلب القوم من رســلهم إظهــار المعجزات فثمود مثــلًا لمّا آتاهم صالح قالوا: ﴿ إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلۡمُسَحَّرِينَ ۝ مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثۡلُنَا فَأۡتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴾ [الشعراء: ١٥٣، ١٥٤].

ولا يخفى أنَّ الخلاف في هذه المســألة شــكليّ بل لعلّه من التّرف الفكري الذي وقع فيه المســلمون بســبب التّوسّــع في بحث المســائل الجزئيّة ذلك أنَّ هذه القضيّة لا تعدو أن تكون مســألة نظريّة لا صلة لها بأصول الاعتقاد ولا يترتّب على الاختــلاف فيها أيّ ضرر ما دام الجميع يؤمن بالرّســل ويعتقد أنّهم أيّــدوا بمعجزات دالّة علــى صدق دعواهم ومفحمة لخصومهم أيّما إفحام.

(١) الأصمّ: النّور ١٩٦.

## صفات الرّسل

إنّ النّاظر في صفات جميع الرّسل يجدها على ثلاثة أقسام:

جائزة، وواجبة ومستحيلة.

### ١) الصّفات الجائزة:

وهي المتعلّقة بالرّسل باعتبارهم بشرًا لهم حاجات عضويّة وغرائز تتطلّب إشباعًا ذلك لأنّ الرّسول إنسان يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق ويأتي النّساء وتطرأ عليه حالات الصّحّة والمرض والألم والفرح وما إلى ذلك من الأحاسيس قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٨] وقال: ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ...﴾ [الفرقان: ٧].

فقد شاءت الحكمة الإلٰهيّة أن يكون الرّسل آدميّين ظواهرهم على صفات البشر إذ لو كانت مخالفة للطّبيعة البشريّة ما أمكن للنّاس قبول الخطاب منهم بسهولة وبذلك يحصل التّنافر بين الطّبيعتين قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٥].

### ٢) الصّفات الواجبة:

وقد حصرها العلماء في ستّ صفات وهي الصّدق والتّبليغ والأمانة والضّبط والعقل والفطانة.

أ- **الصّدق**: ويشمل الصّدق في دعوى الرّسالة وفي تبليغ الأحكام والأخبار وجميع الأقوال[١].

---

(١) انظر السّالمي: المشارق ٢١٩.

ب ـ التّبليغ: ويكون بإيصال كلّ ما أمروا بتبليغه ولو أدّى ذلك إلى هلاكهم خلافا للشّيعة المجوّزين ترك التّبليغ تقية[١].

ج ـ العقل: وهو صفة بديهيّة إذ المجنـــون والمعتوه لا يمكن أن يتحمّلا أيّ مسؤوليّة فضلًا عن مهمّة الرّسالة.

د ـ الضّبط: وهو حفظ ما يبلّغه عن ربّه بإتقان دون أدنى سهو.

هـ ـ الفطانة: وهي التّيقّظ وشـــدّة النّباهة وكانت هذه الصّفة واجبة للرّســول لأنّ المغفّل قد تنطلي عليه حيل خصومه ومعانديه فضلًا عن عجزه عن إقامة الحجّة عليهم.

و ـ الأمانة: وهي حفظ الظّواهر والبواطن من التّلبّس بمنهي عنه[٢].

وفي هذا المجال نشير إلى مسألة العصمة وامتناع الكبائر والصّغائر على الأنبياء قبل النّبوّة وبعدها لكنّنا قبل التّعرّض إلـــى قول العلماء في كلّ ذلك نذكر مفهوم العصمة لغة واصطلاحا.

**العصمة**

أمّا في اللّغة فهي المنـــع والوقاية[٣] قال تعالى متحدّثًـــا عن نوح وابنه: ﴿قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٖ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ وَحَالَ بَيۡنَهُمَا ٱلۡمَوۡجُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُغۡرَقِينَ﴾ [هود: ٤٣].

وأمّا في الاصطلاح فهي الحماية من مواقعة المعصية[٤]. وقد أورد محمَّد علي ناصر خمسة تعريفات للعصمة تدور حول معنى واحد وهو «لطف يفعله

(١) انظر ن م ٢٢٠، ٢٢١.
(٢) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٢٢١.
(٣) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «عصم».
(٤) انظر الأصمّ: النّور ٢٢١.

الله بالمكلّف بحيث يمنع منه وقوع المعصية فما هو موقف الإباضيّة منها خاصّة وسائر الفرق الإسلاميّة المشهورة عامّة؟

أمّا قبل النّبوّة فإنّ الإباضيّة ينزّهون الأنبياء والرّسل عن فعل القبائح من شرك ونفاق وما دونهما من منكرات يقول امحمّد اطفيّش: «والمذهب أنّهم لا يوصفون بالكبيرة ولا بالصّغيرة قبل النّبوّة ولا معها...»[1] كما يرون أنّ الأنبياء لا يرتكبون شيئًا من الكبائر أو الصّغائر إلّا غافلين أو ناسين غير أنّ الشّمّاخي يشير إلى أنّ القطع بذلك أمر غير متيسّر لعدم توفّر الأدلّة السّمعيّة القطعيّة في ذلك[2] ولقد أورد السّالمي أيضًا نفس الموقف مبيّنًا أنّ الجواز ليس دليلًا على الوقوع ولو صحّ دليل لاعتمدناه لأنّ المنع هو الأليق بمنصبهم الكريم[3] وعدم ثبوت نصّ قطعي في ذلك هو الذي دفع جمهور المعتزلة[4] والأشاعرة إلى تجويز الكبائر والصّغائر على الأنبياء قبل النّبوّة. دون أيّ تحرز[5].

وخالف في ذلك الشّيعة الإماميّة فقالوا بوجوب العصمة إطلاقا قبل النّبوّة وبعدها فيما يتّصل بكبائر الذّنوب وصغائرها ويستوي في ذلك العمد والسّهو[6].

---

(١) اطفيّش: هميان الزّاد ٤٦٠/١ وانظر كتابه تيسير التّفسير ٥٨/١ وانظر ن م ١١١/٦.

(٢) انظر: المحشّي: حاشية التّرتيب ١٠٠/١ نقلًا عن الشّمّاخي.

(٣) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٢٢٤، ٢٢٥.

(٤) وقد خالف في ذلك القاضي عبد الجبّار فمنع صدور الكبائر والصّغائر المنفّرة قبل النّبوّة مثبتا أنّ لا يجوز عليهم قبل البعثة إلّا ما جاز عليهم بعدها انظر كتابه المغني ٣١٠/١٥ وفيما يخصّ موقف جمهور المعتزلة انظر محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلاميّ ١٧٥ فقد روى عنهم ذلك.

(٥) انظر مثلًا البغدادي: أصول الدّين ١٦٨، الألوسي: روح المعاني مج ٦، ٢٧٤/١٦.

(٦) إلّا الشّيخ المفيد فقد جوّز الصّغائر على الأنبياء قبل النّبوّة ممّا لا يشين فاعله سهوًا لا عمدًا انظر محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي ١٧٥.

هذا فيما يخصّ عصمة الأنبياء قبل النّبوّة أمّا بعدها فإنّ الأمّة متّفقة على أنّ الأنبياء لا يرتكبون شيئًا من الكبائر[١] إلّا ما ورد عن الشّيعة أنّهم يجوّزون على النّبيّ إظهار الشّرك تقيّة عند خوف الهلاك[٢] أو ما ينسب إلى الأزارقة من تجويز الكبائر على الأنبياء دون تقييد ذلك بما قبل النّبوّة أو بعدها[٣] أو ما ذكر عن الحنابلة من القول بعدم وجوب العصمة من الكبائر والصّغائر عمدا وسهوا بعد النّبوّة إذا كان ذلك على سبيل الخطأ في التّأويل كما وقع لآدم عليه السلام عندما أوّل النّهي عن الأكل فحمله على شجرة بعينها لأنواعها[٤].

أمّا فيما يخصّ صدور الصّغائر عنهم فالعلماء بين مجوّز على الإطلاق أو مانع على الإطلاق وبين مقيّد وقوع ذلك بالسّهو.

فجمهور الأشاعرة لا يرون وجوب العصمة من الصّغائر بعد النّبوّة ولا سهوًا إذ لا دليل قطعي على ذلك[٥] خلافا للشّيعة الإماميّة الّذين جوّزوا صدور الصّغائر كلّها من الأنبياء ولو كان ذلك من قبيل السّهو والخطأ والنّسيان[٦].

---

(١) انظر: أبو الرّبيع: التّحف ٢٥ تبغورين: أصول الدّين ٤٤، السّالمي: مشارق الأنوار ٢٢٤، الأصمّ: النّور ٢١٧، البغدادي أصول الدّين ١٦٧، ١٦٨، الجّويني الإرشاد ٣٥٦، القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٧٩/١٥.

(٢) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٢٢٤ (نقلًا عن الشّيعة) وقد عارض القاضي عبد الجبّار هذا الرّأي مبيّنًا أنّ التّقيّة لا تجوز للرّسول في أيّ حال من الأحوال ولو هدّد بالقتل فإنّ واجبه الصّبر والأداء انظر كتاب المغني ٢٨٤/١٥.

(٣) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلاميّة ٧٤ وانظر الألوسي: روح المعاني مج٢٧٤/١٦. بينما السّوفي ينسب هذا القول إلى الصّفريّة انظر كتابه السّؤالات ٦٥.

(٤) انظر محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي ١٧٦.

(٥) انظر الجّويني: الإرشاد ٣٥٧ وانظر محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي ١٧٥ (نقلًا عن أكثر الأشاعرة) أمّا البغدادي فقد ذهب إلى أنّهم معصومون من الذّنوب كلّها ولم يميّز بين الكبائر والصّغائر انظر كتابه أصول الدّين ١٦٧.

(٦) انظر محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي ١٧٥.

أمّا المعتزلة فلم يجوّزوا على الأنبياء من الصّغائر إلّا ما كان غير خسيس وغير منفّر يقول القاضي عبد الجبّار: «إنّ الصّغير الذي لا يستخفّ فاعله غير معتدّ به لأنّه بمنزلة الإقلال من النّوافل لأنّه لا يؤثر في خروجه من ولاية الله سبحانه وعداوته ولا له صفة في نفسه تنفّر فإذا علم أنّ إقلالهم من النّوافل لا ينفّر فكذلك القول فيما حلّ هذا المحلّ من الصّغائر»(١).

والإباضيّة كالمعتزلة تمامًا يتبنّون نفس الموقف تنزيها للرسّل ممّا يمكن أن يصد النّاس عن اتبّاعهم والاقتداء بهم ومحافظة على مكانتهم العالية التي تميّزوا بها عن سائر النّاس يقول السّالمي: «والمذهب أنّهم معصومون بعد النّبوّة من الكبائر مطلقًا ومن خسيس الصّغائر أيضًا لما تقدّم من الأدلّة على وجوب ما يجب لهم وعلى استحالة ما لا يحلّ عليهم»(٢).

والملاحظ أنّ أبا الرّبيع سليمان بن يخلف يصرّح بأنّ الأنبياء يفعلون الصّغائر غير أنّهم لا يسمّون بذلك عاصين ولا مذنبين ولم يشر إلى قضيّة السّهو أو العمد ولا إلى مسألة الخسّة والتّنفير(٣) بينما تلميذه تبغورين يثبت أنّ هذه الصّغائر إنّما كانت عن غفلة وسهو مستدلّا بقوله تعالى في شأن آدم عليه السلام: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥](٤). وقد تابعه على ذلك عمرو التّلاتي(٥) مبيّنًا أنّ عتاب الله لأنبيائه إنّما كان لأجل ارتكاب الصغائر سهوًا(٦).

---

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ١٥/٣٠٩ وانظر ن م ١٥/٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) السّالمي: مشارق أنوار العقول: ٢٢٤.

(٣) انظر بن يخلف: التّحف ٢٥ من هذا المخطوط.

(٤) انظر تبغورين: أصول الدّين ٤٤.

(٥) هو عمرو بن رمضان التّلاتي. من علماء إباضيّة جربة في القرن الثّاني عشر. سافر إلى القاهرة للدّراسة بمدرسة الإباضيّة بطولون وكان يلقي دروسًا تطوّعية بالأزهر. توفّي سنة ١١٨٧هـ. من تآليفه «اللّآلي الميمونية على المنظومة النّونيّة» ـ خ ـ انظر الجّعبيري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضيّة: ١٢٠.

(٦) انظر عمرو التّلاتي: نخبة المتين ١٥٩. هذا خلافا لما رواه المصعبي عن بعض العلماء من =

كما أنَّ الأصمّ من الإباضيَّة يجــوّز على الأنبياء ارتكاب الصّغائر لكن لا من زاوية السّـــهو وإنّما على وجه الخطأ في التّأويل فهو يقــول متحدّثًا عن موسى عليه السلام: «فوقعت منه صغيرة من جهة خطئه في التّأويل لا من جهة القتل لأنَّ المقتــول كان كافــرًا، وقد اســتغفر موســى وتاب من جهــة خطئه في التّأويل»[1].

والمتأمّــل في القضيّة يــرى أنَّ الأنبيــاء أناس قد اصطفاهــم الله فجعل نفوسهم طاهرة نقيّة وخالصة من كلّ الرّذائل قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمـران: ٣٣] وقــال: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحـج: ٧٥] ولــو لــم يكونوا معصومين عــن الخبائث ما صــحّ اعتبارهم قدوة للنّاس فــي كلّ التّصرّفات والأعمال بل لو كان الواحد منهــم متّصفا بخصلة من الخصال القبيحة لكان النّاس مأمورين بفعل المنكرات بناء على أنَّ طاعة الرّســل واجبة أمّا الخطأ والنّســيان فهما طبيعتان بشــريّتان وقد جاء في القرآن: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولا نجد أيّ دليل سمعي قاطع على أنَّ الأنبياء معصومون من ذلك والله تعالى برحمته وفضله لم يحمّل الإنســان مسؤوليّة أعماله العفويّة والخارجة عن نطاق إرادته.

أمّا ما ورد من عتاب للرســل بســبب أخطاء وقعوا فيها فمردّه إلى علوّ مرتبتهم وارتفاع مقامهم ولو صدرت من غيرهم نفس الأفعال لكان ذلك أمرًا عاديًــا لا يترتب عليه أيّ لــوم أو توبيخ ذلك أنَّ حســنات الأبرار ســيّئات

---

= أنَّ تلك الصّغائر كانت عمدًا فآدم مثلًا أكل من الشّجرة رغم تذكير إبليس له بنهي الله وهذا دليل على العمد انظر كتابه حاشية على تبغورين ٤٩.

(١) الأصمّ: النّور ٢١٩و انظر القاســمي: محاســن التّأويــل ١٠٨/٢ و١٠٩ وانظــر الصّاوي على الجلالين ٥٦/٣ وانظر النّسفي: التّفسير ٤٣/١.

المقرّبين[١] ومن هذا المنطلــق نفهم تنزّه بعض العلماء عــن تخطئة الأنبياء يعتبــرون كلّ ما صدر منهم إنّمــا هو من باب خلاف الأولــى[٢] أو من باب القصد إلى الخطأ لغرض التّشريع كما حدث في مسألة السّهو في الصّلاة فقد فسّــرت بأنّ الله أراد تعليم النّاس كيفيّة إصلاح الصّلاة عند السّهو في الصّلاة وعن طريق خطأ النّبيّ محمّد ﷺ[٣] وإلّا فإنّ الأحكام التّشــريعيّة لا يجوز أن يقع فيها الخطأ أو النّسيان لأنّ ذلك يؤدّي إلى الشّكّ في الشّرع على أنّ النّبيّ إذا أخطأ يترتّب عليه إلزام النّــاس بالخطأ نظرا لكونهــم مأمورين بالاقتداء بأنبيائهم اللّهمّ إلّا على قول من يرى أنّ الرّســول إذا أخطأ فسرعان ما يصلح خطؤه قبل أن يقتدي به أيّ أحد من النّاس[٤].

كذلك بالنّســبة لجميع الأخبار الغيبيّة لا يمكن أن يطرأ عليه فيها شيء من الخطأ أو النّسيان لأنّها مسائل دقيقة وحسّاسة وقد يترتّب على الخطأ أو النّسيان فيها مخاطر كثيرة كالتّكذيب بأخبار الأنبياء والتّردّد في قبولها وأمّا قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] فإنّ أحسن ما قيل في الإنساء هو التّأخير وتأجيل إنزال الآية لحكمة يعلمها الله[٥].

---

(١) انظر الألوسي: روح المعاني: مج٦، ٢٧٤/١٦ وانظر تفسير الصّاوي على الجلالين ٥٦/٣.

(٢) انظر تفسير النّسفي ٤٣/١ نقلا عن مشايخ سمرقند وانظر اطفيّش: هميان الزّاد ٤٦٠/١.

(٣) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللؤلؤة ١٧٢، وانظر الصّاوي على الجلالين ٥٦/٣.

(٤) قال امحمّد اطفيّش تعقيبًا على تفســير قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ... لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [الأنفــال: ٦٧، ٦٨] قال: والآية دليل على أنّ الأنبيــاء يجتهدون إلّا أنّهم إن أخطئــوا أخبرهم الله فيرجعوا إلى الصّواب. اطفيّش: تيسير التفســير ٤١٢/٤. والجدير بالملاحظة أنّ كلًّا من عبد الرّحيم فودة وداود حمــدان يذهب إلى تجويز الخطأ أو النّســيان على النّبيّ دون الإشــارة والتّنبيه إلى القيد المذكور انظر عبد الرّحيم فودة: معاني القرآن ١٢٩، داود حمدان «أبحاث»: ٤٣.

(٥) انظر القرطبي ٣: الجامع لأحكام القرآن ٦٨/٢.

بقية الأمــور المتعلّقة بأســاليب الحياة وشــؤون الدّنيا ممّــا يقوم على التّجارب والخبرات والرّأي فإنّ الخطأ في ذلك أمر سائغ لا صلة له بالوحي وقدسيّته فقد ســأل الحباب بن المنذر رســول الله ﷺ في قضيّة اختيار مكان النّزول في واقعة بدر فقال: «يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخّر عنــه أو هو الرّأي والحرب والمكيدة؟» فأجاب الرّسول ﷺ بما يفيد أنّ المسألة ليست تشــريعيّة بل هي متفرّعة على الرّأي والخبرة ولذاك لمّا تبيّــن له ﷺ أنّ رأي الحباب هو الأنســب والأصلح أمر بالرّحيل من ذلك المكان تنفيذا لخطّة الحباب[1].

ففي هذه الحادثة وغيرها من الحــوادث ما يدلّ دلالة واضحة على أنّ ما لا علاقة له بالوحي قابل للخطأ والنّســيان لأنّه الاجتهاد القائم على أســاس الخبرة والنّظرة الشّخصيّة.

وفي هذا المجال نجد القاضي عبد الجبار يقسم أعمال النّبيّ إلى قسمين:

- ما يؤدّي فيه عن الله: وهذا القسم لا يجوز فيه الخطأ والنّسيان.
- ما لا يؤدّي فيه عن الله: وفيه يجوز الخطأ والنّسيان[2].

وعلى هذا الأساس نفهم منع السّوفي أن يكون غير النّبيّ أعلم من النّبيّ في أمور الدّين وتجويزه ذلك في أمــور النّظر والرّأي كمكايد الحروب ولقد فسّر قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ [آل عمران: ١٥٩] بأنّ الشّورى المأمور بها في الآية محصورة في مســائل الحرب وما أشــبه ذلك من قضايا الحياة التي تتطلّب نظرًا وخبرة[3].

---

(١) انظر ابن هشام: السّيرة النّبويّة مج١، ١٩٣/٢.

(٢) انظر كتابه المغني ٢٨٦/١٥.

(٣) انظر كتابه السّــؤالات: ٦٦ وانظر القاسمي: محاســن التّأويل ٣٠٣٩/٨ وانظر د. سيّد محمّد =

### ٣) الصّفات المستحيلة:

لا ريب أنَّ الرّســول لا يجوز أن يكون كذّابًا أو خائنًا أو مجنونًا أو غبيًّا وما إلى ذلك من الصّفات الذّميمة التي تقدح في قدسيّة الرّسالة والتي تجعل النّاس يعرضون عنه ولا يكترثون بدعوته.

= موسى توانا الأفغانستاني: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر: ٢٣٧ ة ما بعدها ط ١ القاهــرة ١٩٧٣. فقد فصّــل الكلام في مســألة اجتهاد الرّســول وخطئــه وأورد اختلافات الأصوليّين وحججهم.

# الولايـة والـبراءة



**تمهيد**

إنّ الدّارس لهذا المبحث في الثّقافة الإسلاميّة يرى أنّ الإباضيَّة أهمّ فرقة إسـلاميّة اهتمّت بهذا الموضوع اهتمامًا بالغًا من حيث جميع جوانبه تعريفًا وتفصيلًا وتقسيمًا وتفريعًا واستدلالًا وتطبيقًا.

والجدير بالذّكر أنّ الإباضيَّة يعتبرون حفظ الدّين وحرزه لا يكون إلّا بفعل أربعة:

أ ـ ولاية من علم منه خير.

ب ـ براءة ممّن علم منه شرّ.

ج ـ الوقوف عن من جهلت حاله حتّى تعلم.

د ـ ترك المعاصي[1].

ونظرًا لأهمّيّة هذا المبحث عنـد الإباضيَّة فإنّ الدّارس قلّما يجد كتابًا من كتب أصول الدّين لا يتعرّض إلى هذا الموضوع ولو بصفة إجماليّة بل من علمائهم من يعـدّ الولاية والبراءة من الفرض المضيّق الذي لا يسـع

---

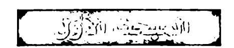
(١) انظر على سـبيل المثال: الثّميني: معالم الدّين ١٠٥/٢.، السّوفي: السّؤالات ٢٠٥ (وقد اقتصر على ذكر ولاية من علم منه خير والبراءة ممّن علم منه شـرّ)، المحشّي: حاشية الوضع ٩٨ (ولم يذكر ترك المعاصي) عقيدة ابن جميع٤، ٥.

جهله طرفة عين[1] وإذا كان الأمر كذلك فإنّ المســألة في حاجة إلى شيء من التّحليل.

فما هي أوّلا حقيقة كلّ من الولاية والبراءة؟ وهل من أدلّة شــرعيّة على وجوبهما؟ وما هي الجوانب التي ركّز عليهــا الإباضيَّة في هذا المبحث وما هو مدى تطبيقهم لهذين الأصلين ونتائج ذلك.

---

(١) انظر ما يلي ص١٩٩.



# التّعريف بالولاية والبراءة

## ١ ـ مفهوم الولاية

أ ـ لغة: وِلِيَ يلي ولاية بكسر الواو وولاية بفتحها قال الفراء تفتح أكثر إذا أريد بها النّصرة ويجوز كسرها[١] وغالبًا ما تستعمل الولاية بالكسر للدّلالة على الإمارة[٢].

وأصل الكلمة بمعنى القرب والقيام للغير بالأمر والنّصر والاهتمام بالمصالح والحفظ والاتّصال يقال: فلان موال لفلان إذا كان مُقَرّبًا له وقائمًا بأمره ومهتمًّا بمصالحه وحافظًا لغيبته ومتّصلًا به في مواضع الاتّصال[٣].

وولاية أمر اليتيم القيام بأمره والاهتمام بمصالحه[٤]. ويقال جلس فلان ممّا يليني أي بقربي[٥] ومنه قوله ﷺ: «**ألحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت الفرائض فلأولى رجل ذكر**» أي لأقرب رجل إلى الميّت[٦].

---

(١) لأنّ في تولّي القوم بعضهم بعضًا جنسًا من الصّناعة والعمل وكلّ ما كان من جنس الصّناعة كالخياطة فهو مكسور. راجع محمّد مرتضى الزّبيدي: تاج العروس «ولي» وانظر: ابن منظور: لسان العرب مادّة «ولي» أيضًا.

(٢) انظر ن م.

(٣) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٣٨.، البطّاشي: غاية المأمول ١٠٥/١.

(٤) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٤٥/١.

(٥) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٨/٢.

(٦) انظر ابن تميمة: الرّسالة ٦٥٥/١٥ من مجموعة التّوحيد والحديث: خ فرائض ٥، ٧، ٩، ١٥ ـ م فرائض ٢، ٣ ـ ت فرائض ٨ ـ دى فرائض ٢٨.

والوليّ هو النّاصر والمحبّ والصّديـق[1] والمولى هو الحليف وهو من انضمّ إليك فعزّ بعزّك وامتنع بمنعتك[2].

ب ـ اصطلاحًـا: إذا كانت أخصّ معاني الولاية فـي اللّغة هي النّصرة والقرب فإنّ معناها الشّرعي لا يختلف عن هذا المعنى[3] ولقد جمع عمرو خليفة النامي سبعة تعريفات شرعيّة للولاية نوجزها فيما يلي:

- هي إيجاب التّرحّم والاستغفار للمسلمين.
- هي الودّ بالجنان والثّناء باللّسان.
- هي المودّة والمؤاخاة الدّينيّة.
- هي المودّة والاستغفار.
- هي محبّة المسلم لأخيه المسلم ما يحبّه لنفسه في الدّنيا والآخرة.
- هي الميل بالقلب والجوارح إلى مطيع لطاعته.
- هي تولّي القيام بحقّ الوليّ واعتقاد ودّه[4].

والملاحظ أنّ هذه التّعريفات تتشـابه أحيانًا وتتكامـل حينًا آخر وبالجمع بينها ندرك أن الولاية هي المحبّة في القلب للمؤمن ومودّته ومؤاخاته وحسـن الظّنّ به والثّناء عليه باللّسـان وإعلان التّرحّم عليه والاسـتغفار له والدّعاء له بالخير في الدّنيا والأخرى ومناصرته في الحقّ وذلك بعد العلم بوفائه بالدّين[5]

---

(١) انظر محمّد مرتضى الزّبيدي: تاج العروس «ولي».

(٢) انظر ابن منظور: لسان العرب مادّة «ولي».

(٣) انظر السّالمي (نقلا عن امحمّد اطفيّش [illegible] ٣٢٨، البطّاشي: غاية المأمول ١٠٥/١.

(٤) انظر: النّامي: الأطروحة ٣٣٢، ٣٣٣.

(٥) انظر في تعريـف الولاية: الجناوني: [illegible] بن يخلف: التّحف: ٥ الفرسـطّائي [illegible] مسـائل التّوحيد: ٣، ابن جعفر: الجا[illegible] [illegible]اعد الإسلام ٥٧/١، الشّمّاخي: =

ولقد اختصر الثّميني[١] كلّ هذه المعاني في جملة واحدة فقال: «الولاية وحقيقتها الحبّ بالجنان والذّكر باللّسان والميل بالقلب والجوارح إلى مطيع لطاعته»[٢].

**٢) مفهوم البراءة:**

**أ ـ لغة:** البراءة مصدر برئ يبرأ بمعنى تخلص وتنزّه وتباعد أو بمعنى أعذر وأنذر ومنه قوله تعالى: ﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ ﴾ [التوبة: ١] أي عذر وإنذار ولقد دعا عمر ابن الخطّاب أبا هريرة رضي الله عنه إلى العمل فرفض فمثّل له عمر بيوسف عليه السلام فأجاب أبو هريرة: إنّ يوسف منّي بريء وأنا منه براء أي بعيد عن أن أساويه في الحكم أو أقاس به ولم يرد بذلك براءة العداوة والبغض والبري هو المتفصّي من القبائح المتنحّي عن الباطل البعيد عن التّهم[٣].

**ب ـ اصطلاحًا:** هي اعتقاد العداوة بالقلب والشّتم باللّسان والإعراض عن عاص لعصيانه[٤]. وذلك يقتضي نفي الإيمان عنه وتسميته بالكفر وتحريم الاستغفار له ومعرفة استحقاقه للّعنة والغضب والسّخط والعقوبة يقول ابن جعفر: «والبراءة نفي الإيمان والتّسمية بالكفر وتحريم الاستغفار

---

= شرح عقيدة التّوحيد: ٤٨، ٦٤، ٨٢، ٨٤، المحشّي: حاشية الوضع ١٠٦، المصعبي حاشية تبغورين: ٣٩، أجوبة بيّوض على أسئلة كوبرلي: ٧ الشّقصي: منهج الطّالبين ٨/٢.

(١) هو عبد العزيز بن إبراهيم المصعبي الثّميني، ضياء الدّين: من فقهاء الإباضيّة بالجزائر وُلد سنة ١١٣٣هـ وتوفّي سنة ١٢٢٣هـ من تصانيفه «النّيل» ط «تكميل ما أخلّ به كتاب النّيل» ط «معالم الدّين» ط وهو في أصول الدّين. انظر الزّركلي: الإعلام ١٢/٤ (ط بيروت ١٩٧٩م).

(٢) الثّميني: معالم الدّين ١١٥/٢، وانظر السّالمي: بهجة الأنوار ١٥٢ غير أنّه في كتاب المشارق يشير إلى أنّ هذا التّعريف خاصّ بولاية العباد بعضهم لبعض انظر المشارق ٣٣٨.

(٣) انظر: ابن منظور: لسان العرب مادّة «برئ».

(٤) انظر: الثّميني: معالم الدّين ١٢٥/٢، السّالمي: بهجة الأنوار ١٥٢.

والمعرفة له باستيجاب اللعنة والغضب والسّخط والبغض والعقوبة لمن استحقّ ذلك في نار جهنّم»[١].

ولا يخفى أنّ هذه المعاني مبنيّة على الأصل اللّغوي للفظ البراءة لما فيها من تركيز على البعد والتّخلّص يقول امحمّد اطفيّش بعد عرضه لمعاني البراءة في اللّغة «وذلك تبنّى البراءة الشّرعيّة»[٢].

والملاحظ أنّ كلّ ما قيل في تعريف البراءة[٣] قد يتناول جانبًا أو أكثر ممّا ذكرنا وبالجمع بينها يمكن أن نحكم عليها بالتكامل فيما بينها وقد لخّصها عمرو خليفة النّامي في أربعة تعريفات:

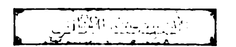
- هي إيجاب الشّتم واللّعنة للكافر.
- هي المنابذة والعداوة.
- هي البغض بالقلب والشّتم باللّسان.
- هي التّبرّي من العدوّ وحدثه واعتقاد بغضه[٤].

(١) ابن جعفر: الجامع ١٠٥/١، ١٠٦ (نقلا عن وائل بن أيوّب الحضرمي)، الجيطالي: قواعد الإسلام: ٦٨/١، المحشّي: حاشية الوضع ١٠٦، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٢٩٤، ابن تيمية: الرّسالة ١٥ ص٦٥٥ من مجموعة التّوحيد، خليفات مجلّة: ١٤٤.

(٢) السّالمي: المشارق ٣٤٠ نقلا عن امحمّد اطفيّش.

(٣) انظر مثلًا: بن يخلف: التّحف: ٥، الجناوني: عقيدة نفوسة ٤، الفرسطّائي مسائل التّوحيد.

(٤) انظر عمرو خليفة النّامي: الأطروحة ٣٣٣، ٣٤ والملاحظ انّ التّعريف الثّالث هو تعريف ابن يخلف في التّحف ص٥.



# حكم الولاية والبراءة

## ١- حكمهما

يقول أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف: «اعلم أنَّ الولاية والبراءة من الإيمان المضيّق لا يسع جهلها ولا تركها وهما فريضتان على العباد»(١).

ويقول ابن تيمية في إثبات حكم البراءة: «ولا يكون موحّدًا إلّا من نفى الشّرك وتبرّأ منه وممّن فعله»(٢).

ومن خلال هذين القولين نتبيّن موقف هذين العالمين من الولاية والبراءة واتّفاقهما على وجوبهما والرّفع من منزلتهما إلى درجة اعتبارهما من الفروض المضيّقة التي لا يسع جهلها ولا تركها بل إنّ البراءة من المشركين هي من مستلزمات التّوحيد.

والجدير بالذّكر أنَّ الاتّفاق حاصل بين علماء الأمّة الإسلاميّة على فريضة الولاية والبراءة غير أنَّ الفرق بين الإباضيَّة وغيرهم هو أنَّ الإباضيَّة إلى جانب القول بوجوب ولاية الجملة وبراءة الجملة أضافوا ولاية الأشخاص

---

(١) بن يخلف: التّحف المخزونة: ٤. وانظر: عامر الشّمّاخي: الدّيانات، ابن جعفر: الجامع ١٠٧/١، ١٨٤، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٦٢/٢.

(٢) ابن تيمية: مجموعة التّوحيد الرّسالة الأولى: ٥٢ وفي الرّسالة السّادسة يقول محمّد عبد الوهّاب وكيف يدّعي رجل محبّة الله وهو يحبّ أعداءه الّذين ظاهروا الشّياطين... وبالجملة فإنّ الحبّ في الله والبغض في الله أصل عظيم من أصول الإيمان، (مجموعة التّوحيد: ١٥٩).

وبراءة الأشـخاص[١] وحكموا بوجوبها بناء على صلاح الأعمال وفسادها بينما اقتصر الآخرون على ولاية الجملة وبراءة الجملة على أساس التّوحيد أو الشّرك.

**٢) وقت وجوبها**

لقد ذهب كلّ من ابن يخلف[٢] والجناوني[٣] إلى وجوب المسارعة بالولاية أو البراءة وعداهما ممّا يجب مع أوّل البلوغ في حال التّكليف.

أمّا قاسم الشّمّاخي فقد فرّق بين الولاية والبراءة فحكم بكفر من أخّر الولاية بعد وجوبها وشدّد النّكير على من ضيّعها وأهملها بعد ثبوتها[٤] خلافًا للبراءة التي رجّح القول بالتّوسعة في فرضيّتها[٥].

كما أنّ كلّا من ابن جميع[٦] وامحمّد اطفيّش يذهبان إلى منع التأخير يقول اطفيّش: والصّحيح أنّه لا يجوز التّأخير لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ ﴾ الآية[٧].

---

(١) انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام: ٤٥/١، ٦٧، ٦٨، السّوفي: السّؤالات ١٠١، أجوبة بيّوض إبراهيم على أسئلة كوبرلي: ٨ وبالنّسبة للفرق بين ولاية الجملة وولاية الأشخاص.

(٢) انظر تع ٨١٤.

(٣) انظر الجناوني الوضع: ٣٢.

(٤) انظر قاسم الشّمّاخي: ٣٣٧.

(٥) انظر ن م ٢٤٠.

(٦) هو عمرو بن جميع: أبو حفص من علماء إباضيّة جزيرة جربة في القرن الثّامن ترجم من البربريّة إلى العربيّة كتاب «عقيدة التّوحيد» التي تعدّ من أهمّ كتب اصول الدّين عند الإباضيّة. توفّي حوالي ٧٥٠هـ. انظر الزّركلي: الأعلام ٧٥/٥ (ط ٤ بيروت ١٩٧٩م).

(٧) اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٥٨/١.

### ٣ ـ أدلّة وجوبها

#### أ ـ من القرآن الكريم:

أمّا فيما يخصّ الولاية فقد جاءت آيات كثيرة موجبة لها منها ما ورد في صيغة مدح المؤمنين وتعدادا لصفاتهم اللّازمة التي لا يتمّ إيمانهم إلّا بها كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١] فلمّا ذكرت الولاية مع الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وإقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة وطاعة الله ورسوله استحقّت نفس الحكم وهو الوجوب.

ومن الآيات الدّالّة على وجوب الولاية أيضًا ما ورد في صورة دعوة إلى ولاية الله ورسوله والمؤمنين واعتبار المستجيبين لهذا النّداء من حزب الله الغالبين كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ۞ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [المائدة: ٥٥، ٥٦].

كما دعا القرآن الكريم الرّسول ﷺ إلى الاستغفار للمؤمنين وقرنه بوجوب معرفة الوحدانيّة وفي ذلك دلالة على وجوب الولاية لأنّ الاستغفار ثمرة الولاية قال تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ ﴾ [محمد: ١٩][(١)].

وأمّا فيما يتعلّق بالبراءة فإنّ الله قد ذكر لنا نماذج من تطبيقات الأنبياء السّابقين لها منها ما ورد أنّ إبراهيم عليه السلام قد تبرّأ من أبيه لمّا تبيّن له أنّه عدوّ لله قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٣٩.

إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُۚ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴾ [التوبة: ١١٤]. كما مدح الله نبيّه إبراهيم ومن آمن معه حين تبرّؤوا من قومهم وجاهروا بعداوتهم وعدّ ذلك قدوة حسنة لمحمّد ﷺ وأتباعه فقال: ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ ...﴾ [الممتحنة: ٤].

أمّا الآيات التي تنهى عن ولاية الكافرين[١] فقد ذهب أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف إلى أنّها حجّة في وجوب البراءة على أساس أنّ النّهي عن الشّيء أمر بضدّه فهو يقول: «وفي تحريمه لولاية الكافرين والنّهي عنها ما يثبت أنّ الله أمر ببراءتهم وألزمها... والنّهي عن الشّيء هو الأمر بضدّه»[٢] غير أنّ السّالمي لم يرتض هذا الاستدلال بحجّة أنّ النّهي عن الولاية لا يقتضي وجوب البراءة لعلّة وجود أمر ثالث وهو الوقوف[٣] والحقيقة أنّ هذا الاعتراض يردّه واقع الوقوف ذلك أنّه خاصّ بمن لا تعرف حاله بينما الكافر معلوم الكفر فلمّا انتفى الوقوف فيه وحرّمت ولايته لم يبق إلّا إيجاب البراءة منه وبذلك تكون جميع الآيات السّالفة الذّكر حجّة على وجوب البراءة.

والمتأمّل في أواخر سورة الفاتحة يجد الإشارة إلى مبدأي الولاية والبراءة فقوله تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفاتحة: ٧] دعاء يتضمّن ولاية المؤمنين وقوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ [الفاتحة: ٧] يفيد البراءة من الكافرين[٤].

---

(١) آل عمران ٢٨، النّساء ٨٩، ١٤٤، المائدة ٥١، التّوبة ٢٣، المجادلة ٢٢، الممتحنة ١٣.

(٢) ابن يخلف: التّحف: ٤.

(٣) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٤٠، ٣٤١.

(٤) لقد أوضح أحمد بن حمد الخليلي هذا المعنى فبيّن أنّ الآية تفيد أمرين هامّين هما:

ب: من الحديث الشّريف: لقد وردت أحاديث كثيرة تجمع بين الأمر بالولاية للمؤمن والبراءة من العدوّ الكافر وتحثّ على محبّة الله وكراهة الكافر ومن هذه الأحاديث:

- عن جرير بن عبد الله البجلي أنّ رسول الله ﷺ بايعه على أن تنصح لكلّ مسلم وتبرأ من الكافر[1].
- عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**أفضل الأعمال الحبّ في الله والبغض في الله**»[2].
- وفي سنن أبي داود عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**من أحبّ لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان**»[3].

## ٤) حكم تارك الولاية والبراءة

إنّ الإقرار بولاية المسلمين وتصويبهم والبراءة من الكافرين والمنافقين توحيد وطاعة أمّا ولاية الكافرين والبراءة من المؤمنين فهما كفر عند الإباضيّة[4] وأمّا إنكار فريضتها فإن كان بتأويل فهو ضلال وإن كان بغير

= - وجوب التّرابط بين المؤمنين (وهو مظهر ممن مظاهر الولاية).
- وجوب نفرة المؤمنين من أعداء الدّين (وهو عين البراءة) انظر كتابه جواهر التّفسير ٢٩٥/١، ٢٩٦.

(١) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده ٣٥٨/٤٦، ٣٦٣، ٣٦٤.

(٢) أخرجه أبو داود في سنه حديث ٤٥٩٩ وقد علّق المحقّق بأنّ الحديث فيه رجل مجهول.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه حديث ٤٦٨١.

(٤) يذهب المصعبي إلى أنّ من تولّى الكافرين جملة أو تبرّأ من المؤمنين جملة فقد أشرك ومن قال أتولّى النّاس كلّهم أو أبرأ من النّاس كلّهم فهو هالك ويشير إلى أنّ بعض العلماء يعذره في تولّيه للنّاس كلّهم لاحتمال قصده تخصيص المسلمين بالولاية وقد ردّ السّالمي هذا الاحتمال باعتبار أنّ نفس الاحتمال وارد بالنّسبة لمن قال أتبرّأ من النّاس كلّهم. أمّا أبو الرّبيع والجيطالي فقد حكما على القائل بذلك بالشّرك لأنّ في براءته من المسلمين براءة من الأنبياء وهذا شرك انظر المصعبي: حاشية على الدّيانات: ٢٢، السّالمي: المشارق =

تأويل فهو ردّ لتنزيل يترتّب عليه الشّـرك. وأمّا الشّـكّ فـي فريضتهما فإنّ الكدمي يقول في حقّه: «فمن شـكّ في فرضي الولاية والبراءة بتأويل ضلال من غير ردّ منه لتنزيل ولا بمتصرّف سـنة فهو عندنا كافر نعمة منافق فاسـق عن دين الله ونحن لله منه براء إلّا أن يتوب»[1].

ولئن شـدّد العلماء على تارك الولايـة والبـراءة باعتبارهما فرضين من فروض الله فإنّهـم أجازوا للمكـره أن ينطق بولايـة الكافريـن والبراءة من المؤمنين وتصويـب الباطل وإبطال الحـقّ على أن لا يتجـاوز ذلك النّطق باللّسان مع ضرورة إضمار خلافه في القلب وعدّ ذلك من التّقيّة التي أجازها القرآن والسُّنَّة النّبويّة الشّريفة يقول السّالمي:

أجـز تقيّـة بقـول إن خلص    من نيل ضرّ من به القول يخصّ[2]

---

= ٣٦٩، بن يخلف التّحف ٦، الجيطالي القواعد: ٩٦/١. وانظر: السّـوفي: السّؤالات ٧٦، ٧٧، ٨٧، ٨٨، ١٦٠، ٢٤١، ٢٤٢. ابن جميع: عقيدة التّوحيد: ٦. الشّقصي: منهج الطّالبين ٣٢/٢.

(١) الكدمي: المعتبر ١٣٧/٢.

(٢) السّالمي: مشارق أنوار العقول ٤٥٣. انظر تفصيل القول في هذه المسألة في كتابه المشارق ٤٥١ ـ ٤٥٦، وانظر: الفرسطّائي: مسـائل التّوحيد ١٣ وانظر اطفيّش: كشف الكرب ٦٧/١ ـ ٧٠ وانظر مجموعـة التّوحيد لابن تيميـة ومحمّد بن عبد الوهّاب: ١٦٠ (الرّسـالة السّادسـة لمحمّد بن عبد الوهّاب) وقد نقل فيها عن الطّبري وابن أبي حاتم قول ابن عبّاس: «ليست التّقيّـة بالعمل إنّما التّقيّة باللسـان» وفيها بيان جـواز إظهار اللّطـف للكافرين الظّاهرين والغالبين مع المخالفة في الدّين لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران: ٢٨].

[illegible]

# أقسام الولاية والبراءة

تنقسم كلّ من الولاية والبراءة إلى ثلاثة أقسام رئيسيّة وهي:.

- ولاية الجملة وبراءة الجملة.
- ولاية الحقيقة وبراءة الحقيقة.
- ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص.

ولكلّ قسم من هذه الأقسام أحكام.

## ١ـ ولاية الجملة وبراءة الجملة:

أمّا ولاية الجملة فهي أن تتولّى جميع المسـلمين من الأوّلين والآخرين إنسـهم وجنّهم وملائكتهم من عرفنا منهم ومن لم نعرف على وجه الإجمال لا على سبيل التّبيين يقول أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف: «فأمّا ولاية الجملة أن (كذا) توالي المسلمين هكذا من غير قصد إلى أحد بشخصه»[1].

وقد فصّل قاسم الشّمّاخي هذا التّعريف فبيّن أنّها تشمل الأحياء والأموات، الصّغار والكبار، الأحرار والعبيـد، الذّكور والإناث، الإنس والجنّ والملائكة، جميع المعروفين والمجهولين من أوّل الخلق إلى انقضاء الدّنيا[2].

---

(١) بن يخلف: التّحف المخزونة: ٤ وانظر الجناوني: الوضع ٣٢، عقيدة نفوسة: ٢.

(٢) انظر: قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: ٢٩٣ وانظر عقيدة بن جميع: ٥.

وأمّا براءة الجملة فهي أن يبرأ من كلّ الكافرين من الأوّلين والآخرين إلى يوم الدّين من عرفنا منهم ومن لم نعرف على وجه العموم دون القصد إلى واحد بعينه[١].

ونظرا لأهمّيّة هذا القسم من الولاية والبراءة فقد أطلق عليه الإباضيَّة مصطلح «عقيدة الإنسان» يقول السّالمي: «ثالثها عقيدة الإنسان»[٢] ويفسّرذلك بقوله: «وإنّما عبّرنا عنه بذلك لأنّه لا بدّ لكلّ مكلّف أن يعتقده دينًا»[٣].

فهو ممّا يجب أن يعتقد ويعمل به ويعلم أنّه فرض أوجب الله عليه الثّواب وعلى تركه العقاب[٤].

## ٢ - ولاية الحقيقة وبراءة الحقيقة

أمّا ولاية الحقيقة فتشمل ولاية المعصومين الّذين عرفوا بالطّاعة والإحسان والحصانة من فعل الكبائر وقد ذكرهم الله في كتابه العزيز أو على لسان نبيّه محمّد ﷺ ونصّ على أنّهم من أهل الجنّة[٥].

---

(١) انظر مثلًا: بن يخلف ٤، الجناوني: الوضع: ٣٣، عقيدة نفوسة ٣، عقيدة بن جميع ٧، أجوبة بيّوض ٨، السّالمي: المشارق ٣٤٣.

(٢) السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٤١.

(٣) ن م ٣٤٣. وقد سمّاها قاسم الشّمّاخي براءة بمطلق الوصف وقصد بذلك مطلق الكفر انظر كتابه شرح اللؤلؤة ٣٤٢.

(٤) انظر بن يخلف: التّحف المخزونة: ٤، ٥، الجيطالي: قواعد الإسلام: ٤٣/١، ٤٦، ٦٩ الشّمّاخي: شرح عقيدة التّوحيد ٦٥، اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ١٥٢، ٢٣٠، ٢٣١، شامل الأصل والفرع ٥٦/١، عمر التّلاتي نخبة المتين ١٥١، ١٥٢، قاسم الشّمّاخي: شرح اللؤلؤة ٢٩٣، بن جميع مقدّمة التّوحيد ٦٤، المحشّي: حاشية الوضع ١٠٩، المصعبي: حاشية تبغورين: ٣٩.

(٥) انظر الجناوني: عقيدة نفوسة ٢، الوضع ٣٢، ٣٣، بن جميع: مقدّمة التّوحيد ٥، ٦، المحشّي: حاشية الوضع ١٠٦.

والجيطالي يقسم هذا الصّنف من النّاس إلى أقسام أربعة:

أ ـ المذكورين جملة: كجملة الأنبياء والرّسل وأصحاب الكهف وسحرة فرعون والمؤمنين الّذين قتلهم أصحاب الأخدود.

ب ـ الأفراد: وهم على نوعين:

ـ **أوّلًا**: مسمّون: وهم الّذين ذكرهم النّصّ بأسمائهم كآدم ونوح وإبراهيم.

ـ **ثانيًا**: غير مسمّين: وهم الّذين كنّي عنهم كأمّ موسى وامرأة فرعون ومؤمن آل فرعون[١].

ج ـ الذّكور: وهم الأنبياء والأولياء.

د ـ الإناث: سواء أكنّ مسمّيات كمريم بنت عمران أو غير مسمّيات كامرأة فرعون[٢].

وعصمة هؤلاء واعتقاد أنّهم من أهل الجنّة إنّما تثبت بأحد طريقين:

ـ أن يرد القرآن بما يجب ولاية أحد سواء صرّح باسمه أو كنّى عنه أو أورده مبهمًا.

ـ أن ينطق رسول من رسل الله أنَّ فلانًا من أهل السّعادة.

---

(١) وقد فرّع السّالمي هذا القسم إلى فرعين:
ـ من كني عنه كأمّ موسى وامرأة فرعون.
ـ من جاء مبهمًا: لم يخصّ باسم ولا بكنية كمؤمن آل فرعون. انظر كتابه المشارق: ٣٤١.

(٢) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٦٧/١. وفيما يخصّ تسمية المعصومين من الذّكور والإناث والنّصوص الواردة في شأنهم: انظر شرح داود التّلاتي لعقيدة التّوحيد: ٣٢ وفيما يخصّ عائشة أمّ المؤمنين فقد ذهب كلّ من الجيطالي والثّميني إلى أنّها ملحقة بالمنصوص عليهم وإن لم ينصّ عليها باسمها واكتفى الجناوني بذكر الخلاف في ذلك انظر الجناوني: عقيدة نفوسة ٢، القواعد ٧٨/١، النّور ٢٣ ـ ٢٦.

وقد اشترط العلماء في الطّريق الثّاني أن يسمع السّامع من لسان الرّسول ذلك الكلام وقت نطقه به بل دقّقوا أكثر من ذلك فاشترطوا إلى جانب السّمع النّظر إلى شفتي الرّسول حين نطق بذلك الكلام أمّا نقل العدول فلا يعدّ حجّة في هذا إلّا إذا بلغوا مرتبة الشّهرة[١].

فهؤلاء الّذين ثبتت عصمتهم بإحدى الطّريقتين المذكورتين ولايتهم واجبة على سبيل القطع واليقين ولذلك اعتبر فعلها توحيدًا وتركها شركًا يقول أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف: «فأمّا من قصدت إلى ولايته من المعصومين فتوليته فولايته توحيد وترك ولايته شرك إذا وجبت ولايته والجهل بها أنّها دين شرك وجحودها وإنكارها أيضًا كفر»[٢]. والسّبب في الحكم على التّارك والجاهل بالشّرك هو إدراج الولاية والبراءة ضمن المسائل التي لا يسع جهلها أمّا الجحود بها[٣] وإنكارها فهو ردّ لخبر ثابت بالنّص القطعي ولا ريب أنَّ هذا التّصرّف شرك لما فيه من التّكذيب.

فولاية المعصومين فرض وهي ثابتة لا تتغيّر ولو ظهرت منهم المعاصي المكفّرة يقول أبو زيد الرّيامي[٤]: «غير أنّي أقول إنّه إذا علم أنَّ هذا يدخل الجنّة فليس له أن يدعو عليه بالنّار والغضب في الآخرة ولو أحدث الكبيرة»[٥].

---

(١) الشهرة في هذا الباب قسمان: تواتر واستفاضة غير أنَّ السّالمي ينقل عن ابن أبي نبهان قوله إنَّ الشّهرة لا توجب ولاية الحقيقة انظر السّالمي: بهجة الأنوار: ١٥٦ ويرى الجيطالي أنَّ الحجّة في ولاية المعصومين إمّا تواتر الإخبار وإمّا صحّة الأخبار انظر كتابه قواعد الإسلام ٤٧/١.

(٢) بن يخلف: التّحف ٤ وانظر الجيطالي: ٤٧/١، ٧٧، المصعبي: حاشية على الدّيانات ٢٣، ٢٤.

(٣) أي بولاية الحقيقة.

(٤) هو عبد الله بن محمّد بن رزيق المكنّى بأبي زيد الرّيامي. (١٣٠٣ ـ ١٣٦٦هـ) معاصر لعبد الله بن حميد السّالمي وهو من ناحية إزكي بأرض عُمان له كتاب حلّ المشكلات (ط) انظر سالم بن حمد الحارثي: العقود الفضّيّة ٢٦٤، ٢٦٥.

(٥) الرّيامي: حلّ المشكلات ١٧ أو ١٨.

إذا كانت ولاية المعصوم رغم ارتكابه الكبائر واجبة فإنّ البراءة من معاصيه واجبة أيضًا لأنّه لا يحلّ لأحد أن يقبل من سـعيد باطلًا لكن عليه أن يعلم أنَّ هذا السّعيد لا يموت إلّا تائبًا وأحكام الظّاهر من حدود وغيرها تقام عليه[١].

ومن تولّى رجلًا ثمّ نزل فيه النّصّ أنّه سعيد فإنّ ولايته تتحوّل من ولاية بحكم الظّاهر[٢] إلى ولايته حقيقة فتكون أوّل مـرّة طاعة وفي الثّانية توحيدًا ولا يلزم من ذلك تجديد الولاية[٣] هذا فيما يتعلّـق بولاية الحقيقة أمّا براءة الحقيقة فهي البراءة من كلّ مذموم جاء الخبر من الله أنّه كافر من أهل النّار[٤] وهذه البراءة هي على وجه القطع واليقين.

والمذمومون منهم من ذكر على وجه الإجمـال كقوم نوح ولوط وثمود ومنهم من قصد بعينه ولم يسمّ كامرأة نوح وامرأة لوط ومنهم المذكور باسمه كفرعون وهامان[٥] وبراءة الحقيقة. مثـل ولاية الحقيقة. تثبت بطريقين وهما نصّ القرآن والحديث المتواتر مع تأكيد المشافهة[٦].

وهذه البراءة واجبة ولـو ظهرت من المذموم الطّاعات يقول السّـالمي: «وكذا العدو بالحقيقة فإنّه وإن فعل موجبـات الولاية بالظّاهر فإنّه تحبّ منه

(١) فلو أنَّ أحدًا من أهل ولاية الحقيقة ارتدّ وقتـل قصاصًا فلا يصلّى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يورث انظر ن م السّابق ص١٧، ١٨. ولكن السّالمي خالف هذا الرّأي وذهب إلى أنَّ ولايتـه تقتضي وجوب الصّلاة عليه ودفنه في مقابر المسـلمين لأنّه بلا ريب مات على التّوبة انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٤٤.

(٢) انظر تعريف الولاية بحكم الظّاهر فيما يلي ص٢١١ من هذا البحث.

(٣) انظر السّوفي: السّؤالات ١٠٨.

(٤) انظر بن يخلـف: التّحف ٥، الجناوني: الوضع ٣٣، ٣٤، عقيدة نفوسـة: ٣، بن جميع: العقيدة: ٧.

(٥) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٧٠/١، السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٤١، ٣٤٢.

(٦) انظر السّالمي: المشارق ٣٤١، ٣٤٢.

تلك الأفعال لا ذاته لعلمنا بما سيصيران (الوليّ بالحقيقة والعدوّ بالحقيقة) إليه ولا يصحّ لنا الرّجوع عن علمنا»[١]. وخالف في ذلك الرّيامي فذهب إلى أنّ هذا الصّنف من النّاس يتولّى ولاية الظّاهر لأنّ الله أوجب علينا ولاية المطيع بحكم الظّاهر[٢].

والبراءة من العدوّ المنصوص عليه توحيد وتركها شرك يقول ابن يخلف: «فبراءة كلّ من جاء الخبر به من عند الله أنّه كافر مثل فرعون وهامان وقارون فبراءته توحيد وولايته شرك»[٣].

أمّا من تولّى رجلًا ثمّ نزل فيه الخبر أنّه كافر (أو العكس) فإنّ السّوفي يروي عن أبي عبد الله محمّد بن بكر وأبي الرّبيع سليمان بن يخلف أنّهما كانا لا يجيبان فيهما بشيء غير أنّه يذكر بعد ذلك عن أبي الرّبيع أنّه كان ينكر على المتولّي قائلًا كيف يسعه خلاف الكتاب، كما يروي عن أبي العبّاس أحمد بن بكر التّوسعة في ذلك[٤] لكنّنا نجد في كتاب تبيين أفعال العباد إلزامه بالعدول عن الولاية والأخذ بالنّصّ أو الشّهرة وذلك عند قيام الحجّة[٥].

والملاحظة أنّ هذه المسألة نظريّة لا تمسّ بالواقع لأنّها قضيّة تاريخيّة متّصلة بزمن النّبوّة وبما أنّها لم تحدث فإنّ البحث فيها مظهر من مظاهر التّرف الفكري.

والجدير بالذّكر أنّ الولاية بالحقيقة والبراءة بالحقيقة سمّيتا كذلك

---

(١) ن م ٣٤٥ وانظر الشّقصي: منهج الطّالبي ١٤١/٢.

(٢) انظر: الرّيامي: حلّ المشكلات ١٧، ١٨.

(٣) ابن يخلف: التّحف ٥ وانظر المحشّي: حاشية الوضع ١١٠.

(٤) انظر السّوفي: السّؤالات ١٠٨.

(٥) انظر: أبو العبّاس أحمد بن بكر الفرسطّائي: تبيين أفعال العباد ٣٣/٣.

لمطابقتهما للواقع وثبوتهما وعدم تغيرهما مهما تغيّرت الأحوال فهما حقيقتان ثابتتان لا تتقلّبان[١].

## ٣ ـ الولاية بحكم الظّاهر والبراءة بحكم الظّاهر[٢]

أمّا الولاية بحكم الظّاهر فهي ولاية المسلمين (على وجه التّعيين) الّذين علم منهم الوفاء بدينهم بما ظهر من أعمالهم الصّالحة[٣].

وأمّا البراءة بحكم الظّاهر فهي إضمار العداوة لمن ظهرت منه الأعمال الخبيثة[٤] وهذا النّوع من الولاية والبراءة هو الذي يعرف بولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص وقد قال بوجوبهما كلّ من الإباضيّة والصّفريّة والزّيديّة والمعتزلة[٥].

والحجّة في فريضتهما النّصوص الواردة في إيجاب الولاية للمؤمنين والبراءة من الكافرين فإذا كانت ولاية جميع المؤمنين واجبة ترتّب على ذلك ولاية كلّ فرد من المؤمنين إذا عرف بشخصه وكذلك الشّان بالنّسبة للبراءة وقد مثّل لذلك بوجوب قتل الواحد من المشركين قياسًا على الأمر بقتل المشركين كافّة[٦].

---

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ٣٤٥. ويطلق على براءة الحقيقة مصطلح «براءة أهل الوعيد» انظر ابن جميع: عقيدة التّوحيد ٧، عامر الشّمّاخي: الدّيانات ٤٤ عمر التّلاتي: نخبة المتين ١٥٣، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٣٤٢.

(٢) ويطلق عليهما ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص.

(٣) انظر ابن يخلف: التّحف: ٤، الجناوني عقيدة نفوسة: ٣ وسنرى اختلاف العلماء في اعتبار القول وحده مجزيًا بالولاية انظر في ما يلي ص٢١٦ (موجبات الولاية)

(٤) انظر: ابن يخلف: التّحف: ٥ الجناوني: الوضع ٣٤، ابن جميع: العقيدة: ٧

(٥) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٢٩٤ وبالنّسبة للإباضيّة انظر أيضًا: التّحف ٤، الجيطالي: قواعد الإسلام ٥٦/١، ٥٩ اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٥٦/١، الجناوني: عقيدة نفوسة ٣، ٤.

(٦) قال تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] وقال و: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] فهل إنّنا إن لم نقدر على قتلهم جملة لا نقتلهم واحدًا واحدًا. انظر المحشّي: حاشية الوضع ١٠٧، الجيطالي القواعد ٥٦/١.

وبذلك يتبيّن أنّ ولاية الأشخاص مقاسة على ولاية الجملة والعلّة الجامعة هي الوفاء بدين الله وبراءة الأشخاص مقاسة على براءة الجملة لعلّة الإخلال بدين الله وفضلا عن ذلك فإنّ الإباضيّة استدلّوا أيضًا على وجوب هذا القسم من الولاية والبراءة بجملة من الأحاديث[1] نذكر منها قوله ﷺ: «**من أحبّ لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل خصائل الإيمان**»[2].

وقوله: «**ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه ممّا سواهما وأن يحبّ المرء لا يحبّه إلّا لله وأن يكره أن يعود إلى الكفر كما يكره أن يقذف في النّار**».

وقوله: «**للمسلم على أخيه ستّ بالمعروف: «يسلّم عليه إذا لقيه ويعوده إذا مرض ويستجيب له إذا دعاه ويشهده إذا توفّي ويشمّته إذا عطس ويحبّ له ما يحبّ لنفسه**».

ومقتضى هذه الأحاديث أنّ ولاية المسلم من علامات الإيمان ومستلزماته وكذلك الشّأن بالنّسبة للبراءة من الكافر.

ولئن كانت ولاية الأشخاص واجبة عند الإباضيّة فإنّها تسقط بصفة مؤقّتة بالنّسبة للجاهل الذي لا يعرف بم تستحقّ الولاية يقول السّيابي: «نعم تكفيه ولاية الجملة وبراءتها إن جهل الأحكام في الأشخاص بما يستحقّون به الولاية والبراءة ثمّ يتعلّم ويسأل العلماء إذا استراب أمرًا في شخص معيّن»[3].

---

(١) وقد ذكرنا بعضا منها في مبحث حكم الولاية والبراءة راجع ما سبق ص١٩٩.

(٢) أخرجه أبو داود في سنة حديث ٤٦٨١.

(٣) السّيابي: فصل الخطاب ٢٨/١.

وهذا القسم من الولاية والبراءة يقوم على أساس الحكم بالظّاهر ذلك أنّ الله لم يكلّفنا بالاطّلاع على الباطن إذ هو من الغيب الذي لا طاقة للإنسان به[١] ولذلك جوّز أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف ـ نقلًا عن شيخه ـ أن يقال: فلان مسلم من أهل الجنّة عندي وفلان كافر من أهل النّار عندي أمّا عند الله فلا[٢]. ولقد اختلف أبو عبد الله محمّد بن بكر وأبو يعقوب بن سهلون[٣] اختلافًا شكليًا في هذه المسألة فذهب الأوّل إلى جواز أن يقال هذا مسلم عندي ورأى الثّاني جواز إضافة عبارة «وعند الله» وهو يقصد بذلك أنّ الله يعلم أنّه عندي مستحقّ لهذه التّسمية وبذلك يتبيّن أنّ الخلاف بين هذين العالمين لفظيّ كما قرّره الدّرجيني[٤].

وإذا كانت الولاية والبراءة واجبتين بحكم الظّاهر فإنّ من تبرّأ من أحد لظهور فسقه أو كفره وهو عند الله وفي علمه أنّه من أهل الاستقامة فإنّه لا يأثم على ذلك بل هو مأجور على تطبيقه لحكم من أحكام الله[٥] ولا ضرورة لأن يشترط المتولّي أو المتبرّئ موافقة الظّاهر للباطن خلافًا لابن الحسين الذي رأى أنّ ولاية المخصوص أو البراءة منه واجبة بالشّريطة[٦] ومعنى ذلك

---

(١) انظر السّوفي: السّؤالات ٧٧، المصعبي: حاشية على الدّيانات: ٢٤.

(٢) انظر بن يخلف: التّحف: ٦ وقارن بما ذكره أبو عمّار في شرح الجهالات صفحة ٣١٨.

(٣) أبو يعقوب بن يوسف بن سهلون: من علماء الطّبقة التّاسعة (٤٠٠ ـ ٤٥٠هـ) معاصر لأبي عبد الله محمّد بن بكر. كان له ابن بارّ يضرب به المثل فيقال «الأب كأبي يعقوب والابن كأيّوب». كان غزير الحفظ ومتقنًا لما حفظ انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٢٢/٢، الشّمّاخي: السّير ٨٠/٢.

(٤) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٤٢٣/٢ ورغم نصّه على أنّ المسألة لفظيّة فقد رجّح الرّأي الثّاني.

(٥) انظر رسالة أبي عبد الله الجّربي ثمّ الصّدغيّاني لأهل وارجلان: ١٨ فقد بيّن أنّ من تبرّأ من أحد وهو عند الله مؤمن فله أجر وهو داخل في ولاية الجملة ومن تولّى أحدًا وهو عند الله غير ذلك فله أجر وهو داخل في براءة الجملة.

(٦) انظر: السّوفي: رسالة الفرق: ٥٩.

أن يشترط سلامة باطنه عند الولاية أو فساده عند البراءة. والجدير بالذّكر أنّ ابن الحسين فرّق بين الولاية والبراءة في هذا الموضع فرأى أنّ هذا الشّرط إنّما هو في الولاية دون البراءة إن كان أهل الحقّ غالبين على أهل الباطل أمّا إذا كانت الغلبة لأهل الباطل فالشّرط في البراءة دون الولاية[١].

ولعلّه حكم بذلك من منطلق أنّ غلبة أهل الحقّ قد تدفع بعض النّاس إلى التّستّر وإخفاء حقائقهم كما أنّ سيطرة أهل الباطل قد تجرّ بعض النّاس إلى مجاملتهم وإظهار موافقتهم خوفا من بطشهم[٢].

والحقيقة أنّ المسلم أمر بالحكم الظّاهر والله هو الذي يتولّى السّرائر وهذا مصداق قوله ﷺ: **«أمرنا أن نحكم بالظّاهر والله يتولّى السّرائر»** وقد أمر الله نبيّه بمبايعة المؤمنات اللّائي جئن يعاهدنه على الإيمان وهجر المنكرات ولم يكلّفه مثل هذا الشّرط الذي وضعه ابن الحسين بل قال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الممتحنة: ١٢].

ومن الغريب أن يستدلّ ابن الحسين بالآية نفسها على صحّة مذهبه في ولاية الشّريطة وبراءة الشّريطة[٣] رغم وضوح مدلولها ومخالفتها لما تبنّاه من شرط والملاحظ أنّ المشارقة قالوا مثل ابن الحسين بولاية الشّريطة وبراءة الشّريطة وقد نظروا إليهما من زاويتين:

---

(١) انظر: المصعبي: حاشية على الدّيانات ٢٤ ـ ٢٦ وانظر أبو عمّار: شرح الجهالات ٣١٩. (فقد تعرّض إلى هذا القول وضعفه) وانظر سير الشّمّاخي: ٥٠٥ (في براءة الشّريطة) الطّبعة حجريّة.

(٢) وهذا ما يسمّى عند الإباضيّة بالتّقيّة انظر ما سبق ص٢٠٤.

(٣) انظر: المصعبي: حاشية على الدّيانات: ٢٦.

أ ـ من زاوية وجوب الرّبط بين ولاية الجملة (أو براءة الجملة) عند الولاية بحكم الظّاهر (أو البراءة بحكم الظّاهر): ومعنى ذلك أنّ المسلم عندما يتولّى شخصا ظهرت منه موافقة المسلمين يستحضر في قرارة نفسه ما اعتقده من براءة الجملة وحينئذٍ يكون قد تبرّأ منه ضمنيًا أن لو كان في علم الله من الأشقياء يقول الكدمي: «وبهما (أي ولاية الشّريطة وبراءة الشّريطة) يسلَم العباد عن ولاية أعداء الله في الحكم بالظّاهر وفي الحقيقة وبهما يسلَم العباد عن عداوة أولياء الله في الحكم الظّاهر وحكم الحقيقة وبهما منّ الله على عباده بالسّلامة من كلفة ولاية الله بأسمائهم وأعيانهم ومن كلّفه عداوة أعداء الله بأسمائهم وأعيانهم وهو أن يوالي العباد جميع أوليائه ويعادوا له جميع أعدائه في الجملة»[1].

ب ـ عند الشّكّ في الحدث من حيث نوعه أو وقوعه وذلك بأن لا يدري هل الفعل المرتكب هو كبيرة أم صغيرة أو لا يعلم أن القائم بفعل ما هل هو محقّ أم مبطل وهذه الأحوال تقتضي الوقوف عند قوم والإبقاء على الولاية عند آخرين[2] فإن تولّى المتولّي أو وقف الواقف فلا بدّ له من أن يعتقد البراءة منه إن كان حدثه يخرجه من الولاية إلى البراءة[3] ولقد حاول السّالمي التّوفيق بين المشارقة والمغاربة في هذه المسألة وانتهى إلى أنّ الخلاف لفظيّ ما دام المغاربة يقولون بولاية الجملة وبراءة الجملة ذلك أنّهم مثلا عندما يحكمون على فلان بأنّه وليّ لله يعتقدون في نفس الوقت البراءة من كلّ عدوّ لله ويختم كلامه بقوله: «فهم متّفقون معنا في هذا المقام وليس في الاصطلاح مشاحة»[4].

---

(١) الكدمي: الاستقامة ٢٩/١ وانظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٦٧/٢، ١٤١.

(٢) فيما يخصّ الوقوف وأنواعه ومواقف العلماء منها انظر ما يلي ص٢٤٨ من هذا البحث.

(٣) انظر: الكدمي: المعتبر ١٣١/٢، الشّقصي: منهج الطّالبين ٣١/٢.

(٤) السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٦٧.

المبحث الرابع

# موجبات الولاية والبراءة وطرقهما

## أوّلا ـ موجبات الولاية والبراءة:

لقد سبق أنْ بيّنا أنَّ الولاية إنّما تكون لمن ظهرت منه الصّالحات والوفاء بالدّين وموجب البراءة الإخلال بشـيء منه غير أنَّ هذا الإجمال يحتاج إلى شـيء من البيان والتّفصيل فما هي العلامات التي تمكّـن من الحكم على الشّخص بالوفاء الموجب للولاية أو الإخلال الموجب للبراءة؟.

لقد اعتنـى الإباضيَّة المغاربة على وجه الخصـوص بالجواب على هذا الاستفسـار ذلك لأنّهم وضعوا شـروطا بتوفّرها تتعيّن الولاية وحدّدوا قيودًا بتوفر أحدها تلزم البراءة.

أمّا شروط الولاية عندهم فهي أربعة:

أ ـ أن تظهر على العبد حالة ترضي العينين.

ب ـ أن ينقل عنه الوفاء لله بما أمر به فلا تسمع الأذن عنه إلّا ما ترضاه.

وقد عبّر الإباضيَّة عن هذين الشّرطين بقولهم: «أن تقبل الأذنان ما سمعتا والعينان ما أبصرتا.

ج ـ سـكون القلب إلى ما تؤدّي إليه الحواسّ من حسـن المذاهب بامتثال جميع ما أمر الله به وترك ما نهى الله عنه فيكون القلب موافقًا لما جلبت إليه الحواسّ راضيًا به لأنّه هو الحاكم.

د- أن يكون إباضيًا وهبيًا(١) أمّا الشّرطان الأوّلان فهما محلّ اتّفاق بين المغاربة وأمّا الشّرط الثّالث فقد أسقطه المحشّي مبيّنًا أنَّ لا اعتبار له إذا قبلت الأذنان ما سمعتا والعينان ما أبصرتا[٢].

وأمّا الشّرط الأخير فهو داخل عند كثير من علماء الإباضيَّة في الشّرط الثّالث لأنَّ القلب ـ عندهم ـ لا يكون راضيًا إلّا عمّن كان إباضيًا وهبيًا[٣].

وأمّا قيود البراءة فهي أحد الأمور الأربعة التّالية:

أ- أن يدين العبد بدين يخالف عقيدة الإباضيّة الوهبيّة كأن يتبنّى مذهب القدريّة أو المرجئة أو الأزارقة أو يخطئ الوهبيّة ويستحلّ دمهم[٤].

ب- فعل المنهيّات أو ترك المأمورات[٥].

ج- الرّضا بفعل المنكرات وتصويب فاعلها وولايته عليها[٦].

د- الإصرار على الصّغائر[٧].

والجدير بالملاحظة أنَّ قيود البراءة لم تفصّل من قبل المغاربة فحسب وإنّما شاركهم في تحديدها وبيانها المشارقة خلافا لشروط الولاية التي

---

(١) انظر ما يلي تع فإنّ فيه بيانًا لمواقفنا من القضيّة وإشارة إلى السّبب العامّ الذي دفع بعض العلماء إلى مثل هذه الأحكام.

(٢) انظر المحشّي: حاشية الوضع ١٠٨.

(٣) انظر: الجناوني: الوضع ٣٣، عقيدة نفوسة ٣، الجيطالي: قواعد الإسلام ٦٢/١، ابن جميع: عقيدة التّوحيد: ٦، داود التّلاتي: شرح عقيدة التّوحيد: ٣٤، المصعبي: حاشية تبغورين ٤٠، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٢٩٧، ٢٩٨، عوض خليفات: المجلّة: ١٥٠.

(٤) انظر: الشّقصي: منهج الطّالبين ٣٥/٢.

(٥) انظر الجناوني: الوضع ٣٤، الجيطالي: قواعد الإسلام ٥٩/١، عمرو التّلاتي: نخبة المتين ١٥٣، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٠/٢.

(٦) انظر: الشّقصي: منهج الطّالبين ١٠/٢.

(٧) ن م والصّفحة وانظر الجيطالي القواعد ٥٩/١.

استقلّ المغاربة بوضعها ولعلّ السّبب راجع رأسا إلى الاختلاف فيما تجزي به الولاية ذلك أنّ المغاربة يرون أنّ العبد لا يتولّى إلّا بعد المعرفة التّامّة بسلامة اعتقاده وموافقته للإباضيّة في القول والعمل بينما يذهب بعض المشارقة إلى أنّ مجرّد العلم بالوفاء بالقول كاف للحكم عليه بالولاية ما لم تظهر منه أمارة تدلّ على مخالفته للحقّ ولذلك لم يهتمّوا بتفصيل هذه الشّروط وتحليلها كما كان الشّأن بالنّسبة للمغاربة يقول امحمّد اطفيّش في وصف هذا الخلاف الجزئي: «وما تقدّم من أنّه لا يتولّى إنسان إلّا بوفاء قوله وعمله هو المشهور عندنا (أي المغاربة) واختلف المشارقة فقيل كذلك وقيل من صحّ ما تثبت به موافقته في الدّين وجبت ولايته من غير احتياج إلى علم بأعماله»[1].

فالبطّاشي والسّالمي مثلًا يرجّحان إمكان الولاية بمجرّد الموافقة في القول بدليل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ...﴾ [الممتحنة: ١٢] فقد أمره الله بالاستغفار لهنّ ولم يكلّفه الانتظار في أمرهنّ حتّى يظهر منهنّ الصلاح[2].

والمتأمّل في هذا الاستدلال يدرك قوّة الحجّة لدى المشارقة ذلك لأنّ الرّسول ﷺ دُعي إلى الأخذ بظاهر تعهّدهنّ وترتيب الولاية عليه على أساس أنّ الأصل في المقرّ بالشّهادتين العمل بمقتضاهما ولذلك ينبغي أنّ يتولّى حتّى يظهر منه ما يخالف ذلك.

هذا بالنّسبة للولاية أمّا بالنّسبة للبراءة فلا ريب أنّ الانحراف العقدي[3]

---

(١) اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٦٦/١، ٦٧.

(٢) انظر البطّاشي: غاية المأمول ١٠٩/١، السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٤٦، ٣٤٧.

(٣) بقطع النّظر عن المسائل العقيديّة المختلف فيها بين المسلمين كالرّؤية وخلق القرآن ولئن رتّب العلماء السّابقون على المخالفة فيها الحكم بالتّكفير والبراءة فإنّ القضيّة تحتاج إلى =

أو العزوف عن التّقيد بأوامر الله ونواهيــه أو الرّضا بأفعال أهل الباطل وعدم الإنكار عليهم أو الإصــرار على ارتكاب الصّغائر كلّ ذلــك يعدّ علّامة على العصيان الموجب للبراءة.

## ثانيًا ـ طرق الولاية والبراءة:

### ١ ـ طرق الولاية:

لقد حدّد علماء الإباضيّة للولاية طرقا ثلاثا:

أ ـ الخبرة بالشّــخص: وهــي أن يكون المتولّــي عارفــا بالمتولّى معرفة شــخصيّة وذلك بأنْ لا يرى منه وأن لا يســمع منه إلّا مــا كان موافقا للإسلام.

ب ـ شهادة عدلين أمينين أو رجل وامرأتين[١].

والعدل هو الموافق في الدّيــن[٢] الملازم للتّقوى[٣] والمروءة[٤] ولا تقبل

---

= مزيد من النّظر والتّأمّل والتّريّث. وليت المسلمين يعذرون بعضهم بعضًا ويكفّون عن مثل هذه الأحكام ويكتفون بالنّقاش الموضوعي النّزيه لا سيّما وأنّ أصولهم واحدة تجمع بينهم كلمة التّوحيد وهم يعيشــون عصرا انتشــرت فيه كثير من التّيّارات الإلحاديّة ولذلك صار المســلمون اليوم بحاجّة إلى الاهتمام بدحض هذه المذاهب الخطيرة والتّركيز على إظهار صفاء العقيدة الإســلاميّة وترك الخوض في المســائل الفرعيّة لذوي الاختصاص من أهل الكلام على أســاس التّســامح من جهة واعتماد قوّة الحجّة من جهة أخــرى وما وقع فيه السّابقون في كلّ المذاهب من تشــدّد على مخالفيهم وكثير ما يكون الموقف ردّ فعل قويّ بسبب استفزاز أو تحدّ كما حدث للإباضيّة في بعض الفترات التّاريخيّة.

(١) انظر ابن يخلف: التّحف ٩، ١١. وانظر السّالمي: المشارق ٣٥٣.

(٢) ويخرج منه المبتدع.

(٣) ويخرج منه تارك الفرض أو فاعل الكبيرة.

(٤) هي اجتناب الخسائس من المباحات كمجالسة السّفل. انظر السّالمي: المشارق ٣٤٩.

شـهادة كلّ من العدلين إلّا إذا كانـا متّفقين فيما يذكر عن الشّـخص الذي يصفانه بالصّلاح والاستقامة[١].

أمّا شهادة العدل الواحد فالعلماء في شأنها على أقوال:

ـ **الآخذون بها**: ويرى أصحاب هـذا الفريق أنّ المخبـر الواحد العدل العالم بأحكام الولاية والبراءة تقبل شهادته ومنهم من يقول ولو كان الشّاهد امرأة أو أمة أو عبدًا[٢] يقول الكدمي: «وقد قيل إنّه تقبل الولاية بالواحد الثّقة وإن كان عبدًا وكذلـك المرأة إذا كانت تعرف الولاية والبـراءة»[٣]. وبعد أن عرض هذا القول أقرّه وتبنّاه مشـبّهًا الولاية بالفتيـا[٤] ذلك لأنّ الإفتاء إخبار بالحكم الشّـرعي والولاية إخبار بوفاء الشّـخص بدينه واستقامته فإذا كانت فتوى العالم الواحد حجّة فلم لا تكون شهادة المبصر بأحكام الولاية والبراءة حجّة أيضًا؟.

كما احتجّ أصحـاب هذا المذهب باتّفاق العلمـاء على قبول قول العدل فيما رفعـه من عدالة العدل والولاية ليسـت إلّا إثباتا للأصـل يقول امحمّد اطفيّش: «وإنّما أجريت الولاية بعدل ذكر أو عدل أنثى لأنّها أصل»[٥].

---

(١) انظر ن م ص٣٤٨. ولقد تولّى عمروس بن فتح أمّه التي أوصت بأن يحجّ عنها ويدعو لها تولّاها بشهادة امرأة واحدة (انظر الشّـمّاخي: السّير ٢٨ والطّبعة حجريّة وانظر مثالا آخر ٢٣٢) كما أنّ ابن عبّاد المصري رخّص لأبي ميمون في ولاية أمّه المتوفّاة بشهادة امرأة متولّاة وحجّ عنها انظر الجيطالي قواعد الإسـلام ٦٣/١، اطفيّش: كشـف الكرب ١٠٠/١.

(٢) انظر الشّـقصي: المنهج ١٠٢/٢، الشّـمّاخي: شـرح اللّؤلؤة ٣٠٠، الجيطالي: القواعد ٦٣/١، المحشّي: حاشية الوضع ١٠٨.

(٣) الكدمي: المعتبر: السّيرة: ١١.

(٤) انظر ن م.

(٥) اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٥٧/١.

والجدير بالذّكر أنّ بعض العلماء قاسوا شهادة العدل الواحد في الولاية على الشّهادة في ثبوت رؤية هلال رمضان ودخول وقت الصّلاة وطهارة الثّوب[١] فإذا كان ذلك كلّه ثابتًا برفيعة العدل الواحد فلم لا تكون الولاية كذلك والحال أنّ كلًّا فريضة تعبّدنا الله بها؟ بل إنّ فريضتي الصّلاة والصّيام مقدّمتان على هذه الفريضة فكيف تجزى فيهما شهادة العدل الواحد ولا تجزى في الولاية؟.

- **القائلون بالتّخيير**: وقد ذهب هؤلاء إلى أنّ من بلغته استقامة شخص برفيعة العدل الواحد كان مخيّرا إن شاء تولّى وإن شاء توقّف[٢] غير أنّ امحمَّد اطفيّش لم يرتض هذا القول بحجّة أنّ الولاية متى ثبتت صارت واجبة ومتى لم تثبت لم تجب فإمّا أن تعدّ ثابتة بقول الواحد وإمّا أن تعتبر غير ثابتة[٣].

- **المقيّدون ذلك بالسّؤال**: وقد رأى هؤلاء أنّ الشّاهد إن سئل فصرّح بالولاية لزمت السّائل وإن لم يسأل لم تلزم وذلك: «قياسًا على العدل إذا سئل عن عدالة معيّن وجب قبول قوله في التّعديل وإن لم يسأل فلا وجوب»[٤].

- **المانعون إطلاقًا**: قد قاسوا الشّهادة في الولاية على الشّهادة في أحكام الدّماء والأموال.

---

(١) انظر الجيطالي: القواعد ٦٢/١، ٦٣.

(٢) انظر ن م والملاحظ أنّ الجيطالي مجرّد راو للقول وإلّا فإنّه من أصحاب الفريق الأوّل.

(٣) انظر السّالمي: المشارق ٣٥٤ (نقلًا عن اطفيّش).

(٤) السّالمي: بهجة الأنوار ١٥٩، ١٦٠.

ج ـ الشّهرة في الخير شـــهرة لا تدفع: فمن شـــهر فضله واستقامته ولم يقدح في عدالته أحد من العلماء أو شـــهرت ولايته فإنّه يتولّى بغير بيّنة[١] وهذه الشّـــهرة هي التي تسمّى شـــهرة الحقّ وهي التي تكون صادرة عن عدد وفير من العلماء[٢] أمّا الضّعفاء فلا تقوم بهم الحجّة يقول الكدمي: «لا تكون شـــهرة ولاية الضّعفاء ولا تقوم بهم حجّة وولايتهم خارجة بمعنـــى الدّعاوى ولـــو كانوا من المســـلمين»[٣] والسّـــبب في عدم اعتبار شـــهرة الضّعفاء رغم عدالتهم هو جهلهم بأحكام الولاية والبراءة إذ قد تلتبس عليهم الأمور فيحكمون بولاية عدوّ لله ويشـــهرون ذلك فيما بينهم عن حســـن نيّة وقد يصدر منهم عكس ذلك ولذلك كانـــت أحكامهم غير مأمونـــة ولقد خالف في ذلك ابن أبـــي نبهان فأجاز شـــهرتهم باعتبارهم عـــدولًا لا يقولون بشيء وهم ليسوا واثقين به تمام الوثوق[٤].

ولا ضرورة لتعيين المشهورين بالخير من السّابقين فهم كثرة لا يمكن حصر عددهم منهم من عاصر الرّسول ﷺ واهتدى بهديه وشاع بين النّاس تقاه كأبـــي بكر وعمر ومنهـــم العلمـــاء والصّالحون المعروفـــون بعلمهم وورعهم سواء أكانوا في العصور المتقدّمة أو المتأخّرة فهؤلاء جميعًا تكون ولايتهم بالشّـــهرة ولو لم يشـــهد لهم الأمناء يقول أبو الرَّبيع ســـليمان بن

---

(١) انظر سيرة أبي الحسن البيسوي: ١١، ١٢ وانظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٦٢/١.

(٢) انظر سيرة أبي الحسن البيسوي: ١١، ١٢ وانظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٦٢/١..

(٣) عرّف أهل الشّـــهرة بأنّهم جماعة لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب وعددهم مختلف فيه فقيل أقلّهم خمسة وقيل من العشـــرة فصاعدًا وقيل من العشرين فصاعدًا وقيل من الأربعين فصاعدًا وقيل من السّـــبعين فصاعدا وقيل غير ذلك ولكلّ حجّة انظر السّـــالمي: المشارق ٣٥٠، ٣٥١ فقد أورد هذه الأقوال بأدلّتها ورجّح عدم تعيين العدد.

(٤) انظر السّالمي: بهجة الأنوار ١٦٠، ١٦١.

يخلف: «وكذلك المشهور في الخير تجوز ولايته بإشهاره وإن لم يشهد عليه الأمناء»[١].

## ٢) طرق البراءة:

وهي أربع

أ ـ **المشاهدة:** وذلك بأن يشاهد المكلّف وهو يرتكب الفعل الموجب للبراءة على أن يكون المشاهد عالمًا بأنّ هذا الفعل مكفّر[٢].

ب ـ **الإقرار:** وذلك بأن يعترف المكلّف بأنّه فعل كبيرة[٣] أو أنّه مصرّ على صغيرة ومقرّ بها على سبيل السّرور والافتخار بها لا على سبيل النّدم والحسرة[٤].

ج ـ **شهادة عدلين:** وذلك بأن يشهدا أنّ هذا المكلّف قد فعل كبيرة على أن يكونا عارفين بالشّخص معرفة جيّدة.

وهذان العدلان لا تقبل شهادتهما إلّا إذا كانت شهادة أحدهما مطابقة لشهادة الآخر بينما لو شهد أحدهما بأنّ فلانا ارتكب كبيرة كذا وشهد الآخر بأنّه فعل كبيرة غير التي ذكرها الأوّل فإنّه لا يبرأ بشهادتهما. أمّا إذا قالا فلان فعل كبيرة ولم يسمّياها فإنّه تجب البراءة منه إذا كانا عالمين بالكبائر والصّغائر[٥].

---

(١) ابن يخلف: التّحف: ٩ وانظر السّوفي: السّؤالات ٢٠٧ نقلا عن أبي المؤثر الصّلت بن خميس.

(٢) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٧٩/١، المحشّي: حاشية الوضع ١١٠، قاسم الشّمّاخي: شرح اللؤلؤة ٣٠٠ ابن قيس: مختصر الخصال: ٣٣، السّالمي: المشارق ٣٤٧، الجّعبيري: نظام العزّابة ١٠٦.

(٣) غير كبيرة الزّنا التي يشترط فيها أربعة شهود بنصّ القرآن الكريم.

(٤) انظر ن م السّابقة.

(٥) انظر السّالمي: المشارق ٣٤٨.

وهذان الشّاهدان إذا كانا عالمين فإنّه لا يحتاج منهما إلى تفسير الحدث الموجب للبراءة إلّا إن طلبت منهمـا الحجّة خلافا للضّعيفين فإنّهما مطالبان بذكر الكبيرة التي من أجلها اسـتحقّ البراءة[١]. وفي هذا المضمار يروى عن جابر بن زيد أنّه رأى رجلين يلعنان أحدا فقال لعن الله من لعنتما فقالا كيف تلعن من لا تعرف فقال يكفيني اجتماعكما على لعنه[٢].

هذا بالنّسـبة لشـهادة العدلين أمّا شـهادة العدل الواحد فقد اختلف في جواز البراءة بها فقال قوم لا فرق بينهما وبيـن كثير من العبادات التي تثبت بالظّنّ وبخير الواحد[٣] أو بالأحرى لا مجال للتّمييز بينها وبين الولاية التي أجاز فيها جمهور العلماء شهادة العدل الواحد[٤] وقال آخرون لا تكون البراءة إلّا بشـاهدين قياسـا على الشّـهادة في الحدود وقد قال الرّسول ﷺ: «**خلع المؤمن كقتله**»[٥].

وبناءً على ذلك فإنّ جمهور العلماء يذهبون إلى منع شـهادة العدل الواحد في البراءة يقول أبو الرَّبيع سـليمان بن يخلف «ومن تبـرّأ بواحد فهو ضالّ»[٦] ويعلّل امحمَّد اطفيّش التّفريق بين الولاية والبراءة في هذا المجال بقوله: «وإنّما أجزت الولاية بعدل ذكر أو عدل أنثى لأنّها أصل والبراءة فرع فلا تصحّ البراءة إلّا بعدلين»[٧] غير أنّه يسـتثنى من ذلك الإمام العادل (باعتباره مسـتأمنًا على

---

(١) انظر الكدمي: المعتبر ٥٣/٢، ١٤٧، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٠٦/٢.

(٢) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٨٠/١.

(٣) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٤٩.

(٤) انظر: البسياني: السّيرة ١٣.

(٥) انظر الكدمي: المعتبر ٥٢/٢ والحديث رواه الدارمي ديّات ١٠ بصيغة لعن المؤمن كقتله كما أخرجه أحمد في مسنده ٨٣/٤، ٨٤

(٦) ابن يخلف: التّحف ٩، وانظر الفرسطّائي مسائل التّوحيد: ١٠.

(٧) اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٥٧/١.

الرّعيّة كلّها) فيخبر بشـــهادته في البراءة ولو لم تعضد بشـــهادة عدل آخر[١] ولا يخفى أنَّ الجمهور عند ما منع شـــهادة العدل الواحد إنّما راعى خطورة البراءة وما فيها من الإدانة وإضمار العداوة للمتبرّأ منه والعزوف عنه ومقاطعته من قبل الأمّة كلّها ومثل هـــذه النّتائج العمليّـــة الخطيرة تتطلّب تمـــام الحذر والحيطة والتّثبّت ومن هذا المنطلق كانت شهادة العدلين أوثق وأجدر بالاعتبار.

وأمّا شـــهادة النّســـاء فقد أجازها أبو الرَّبيع ســـليمان بن يخلف على أن تكون معضدة لشهادة أمين حرّ وذلك في قوله: «ولا تجب البراءة إلّا برجلين مسلمين حرّين[٢] أو رجل وامرأتين مسلمتين أمينتين»[٣] وقد خالفه في ذلك الفرســـطّائي (أبو العبّاس أحمد بن بكر) فردّ شـــهادة النّســـاء إطلاقـــا[٤]. أمّا السّوفي فقد أجاز هو أيضًا شهادة النّســـاء غير أنّه لم يشر إلى وجوب تعضيد شهادة الرّجل لها[٥].

والدّارس للفِقه الإسلاميّ يرى أنَّ شهادة المرأتين مع الرّجل حجّة في كثير من المســـائل كما أنَّ بعضًا من الفقهاء يجيز شهادة النّساء وحدهنّ في بعض الحالات الاستثنائيّة[٦] وقياسًـــا على ذلك فلا مانع من اعتبار شهادة النّســـاء في البراءة خاصّـــة إذا نقلن مثلا عـــن امرأة أنّها فعلـــت كبيرة بين مجتمع النّساء.

---

(١) انظر اطفيّش: كشف الكرب ٩٩/١.

(٢) أمّا شـــهادة العبد فقد رفضها أبـــو الرّبيع: التّحف: ٩.. والفرســـطّائي: مســـائل التّوحيد ١، والسّالمي: المشارق ٣٥٣، وأجازها السّوفي: السّؤالات ١١٤.

(٣) ابن يخلف: التّحف: ٩.

(٤) انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد ١١.

(٥) انظر السّوفي: السؤالات ١١٤.

(٦) فلو وقعت مثلًا جناية في حمّام نســـاء فإنّ شـــهادتين كافية إذ لا مجال لوجود الرّجال بين النّساء ولو ردّت شهادة النّساء في مثل هذه الظّروف لضاعت الحقوق واختلّ العدل والأمن.

ومن جملة المســائل التي أثارها العلماء في هذا المجال شهادة الأعمى على جواز الأخذ بها شرط أن يكون معضدًا لآخر بقطع النّظر عن كون الثّاني مبصــرًا أو أعمى مثله يقول امحمَّــد اطفيّش: «وقد أجــازوا أخذ الولاية عن الأعمى لا البــراءة والصّحيح عنــدي الآخذ لها عنه مع غيــره ولو مثله لأنّ الأعمى قد يحقّــق الأمر حتّــى لا يبقى فرق بينــه وبين المبصــر وأنّه يبرأ بالصّوت إذا حقّقه»[١].

والنّظر يقتضــي التّفريق في شــهادة الأعمى بين ما هو مثبت بواســطة السّمع وبين ما هو مثبت عن طريق البصر فلا اعتداد بشهادته وإن كانت ممّا يدرك بالبصر فلا مجال للقدح في شــهادته وإن كان ناقلًا عن عالم أنّ فلانًا في البراءة فإنّ نقله حجّة لأنّه يقوم على أساس السّمع.

د ـ الشّــهرة التي لا تدفع والتي لا يكــذب مثلها على تلــك الصّفة وهي الشّهرة المحقّقة التي تظاهرت الأخبار الصّحيحة بها على غير إنكار من أهلها الّذين تقوم بهم الحجّة. والمراد بالشّــهرة التّواتــر المثبت لخبر صادق لا التباس فيه.

الفرق بين الشّهرة في الولاية والشّــهرة في البراءة هو أنّ الشّهرة في الولاية تثبت بمجرّد الظّنّ أنّها حقّ بخلاف الشّهرة في البراءة لا تثبت إلّا باليقين[٢] أمّا شهرة الدّعوى وهي الشّهرة في الباطل والكذب فلا قيمة لها لأنّها لم تصدر عن المسلمين العدول ولذلك لا يلتفت إلى اجتماع اليهود

---

(١) اطفيّش: شــامل الأصل والفرع ٦١/١ وانظر السّالمي: مشــارق أنوار العقول ٣٥٣، الرّواحي: نثار الجوهر ٦٦/١.

(٢) انظر: ابن قيس: مختصر الخصال: ٣٣، قاســم الشّــمّاخي: شــرح اللّؤلؤة ٣٠١، السّــالمي: المشارق ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٣.

والنّصارى على أنَّ عيسى عليه السلام قد قتل أو إلى شهرة ضلال أبي بكر وعمر وعائشة وأهل النّهر والباطل يبقى دومًا باطلًا قلّ أهله أو كثروا[١].

ولقد وردت إشـكاليّة طرحها بعض علماء الإباضيَّة وهي قضيّة شـهادة أمينين في مشـهور بالخير أنّه فعل كبيرة هل يبقى على ولايته أمّا أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف فقد روى عنه السّوفي إن تحيّر في أوّل أمره ففوّض الأمر إلى السّامع إن شاء وإن شـاء ترك ثمّ رجع عن رأيه وأثبت أنَّ الشهرة أعظم حجّة ولا يمكن أن تقدح فيه شـهادة الشّـهود مهما كثر عددهم[٢] لقد صرّح بهذا الموقف في كتابه التّحف فقال: «الجواب في ذلك أنَّ المشهور في الخير لا يبرأ منه بشـهادة الشّـهود وإن كثروا»[٣] ولقد وافقه على ذلك الفرسطّائي ورأى وجوب البراءة من الشّاهد ولو كان متولّى[٤].

أمّا السّوفي فقد فرّق في ذلك بين من روي عنه ذلك قبل مماته وبين من روي عنه ذلك بعد مماته فقال: «وإن شهد أمينان على المشهور في الخير أنّه فعل كبيرة فإن كان حيًّا برئ منه وإن مات فإنّه يبرأ من الشّهود»[٥].

والحقيقة أنَّ المشـهور بالخير مهما كان فضله وتقواه فإنّه ليس بمعصوم حتّى تمتنع البراءة منه بأيّ حال من الأحوال وما دامت ولايته بحكم الظّاهر فإنّه متى ثبت في حقّه أنّه مرتكب كبيرة لزمت البراءة منه.

---

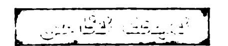
(١) انظر الكدمي: المعتبر ١ ٨٩، ٩١، ٩٢ الاستقامة ٤٩/١، السّالمي: المشارق ٣٤٩.

(٢) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٠٧.

(٣) ابن يخلف: التّحف: ٩.

(٤) انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ١٠.

(٥) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٠٧ وانظر كذلك قاسم الشّمّاخي: شرح اللؤلؤة ٣٣٧ فقد رأى هو أيضًا نفس الرّأي.



# مسائــل متفـرّقــة

## ١) ولاية البيضة[١]

لقد تبيّن ممّا سبق أنّ كلّ من ثبتت له الطّاعة والاستقامة والوفاء بدين الله قولًا وعملًا لزمــت ولايته وكلّ من ثبت كفره وعصيانه اســتحقّ البراءة وإذا كان الأمر كذلك فلم خصّ الإمام بوجوب ولايته والحال أنّه واحد من جملة المسلمين الّذين تنطبق عليهم أحكام الولاية والبراءة؟.

إنّ السّــبب في ذلك راجع أساسًــا إلى المكانة العالميّة التي يحظى بها الإمام فهو رئيــس الدّولة وهو الحــارس الأوّل للّدين ـ بعــد الخالق ﷻ ـ والمنفذ للشّــرع والحاكم بين النّاس بالعدل والرّاعي لشؤون الأمّة والمبايع على الطّاعة في المكره والمنشــط. ومــن كانت هذه منزلتــه كان جديرًا أن يخصّ بالمحبّة والمودّة والولاء.

هذا هو العامل الرّئيســي الذي دعا الإباضيّة إلى القول بوجوب ولاية إمام المســلمين على وجه التّعيين والتّخصيص ولو لم يكن معروفًا معرفة

---

(١) والمقصود بها ولاية إمام المســلمين ومن كان في حوزته من الحاشــية سمّيت بذلك نسبة إلى بيضة القتال وهي شيء من حديد أو نحاس أو جلد (أو نحو ذلك) يجعل على الرّأس وقاية عن ضرب السّــيف وقيل نطلق البيضة على كبير القوم وبيضة كلّ شــيء حوزته وقد أضيفت ولاية الإمام إليها لأنّ من شــأن الإمــام القتال وهو كبير القــوم ولأنّه يقاتل بأهل حوزته. انظر اطفيّش: شرح العقيدة ١٥٥.

شخصيّة لدى الملزم بولايته بشرط أن لا يشتهر بين النّاس بارتكاب كبيرة من الكبائر[١].

على أنَّ ذلك إنّما يكون بالنّسـبة لمن عقدت له الإمامة في دار الإسلام وفي معقل من معاقل الإباضيَّة أمّا إذا كانت الدّار دار فتنة أو قدم الإمام إمامًا في غير معاقل الإباضيَّة فإنّه لا تلزم ولايته حتّى يشهد عالمان عدلان أنّه ثقة ومستحقّ للإمامة[٢].

وولاية الإمام العادل لا تقف عند شـخصه بل تتعـدّى إلى كلّ من كان تحت لوائه من المسـلمين، داخلًا في بيضته ومقـرّا بطاعته يقول الجيطالي: «إذا كان إمام المسلمين عدلا فكلّ من جرت عليه طاعته ورضي بحكمه ولم يظهر منه خلاف للمسلمين فهو عندهم في حكمهم من الولاية يتولّونه بعينه ويتولّون جميع من في البيضة جملةً وقصدًا»[٣].

ومعنى ذلك أنَّ هذه الولاية تشـمل أيضًا وزير الإمام وقاضيه وخازنه ما لم يعمل أحدهم الكبائر[٤] والسّبب في ذلك هو أنَّ الإمام العادل لا يستعمل أحدًا في مصالح المسـلمين إلّا من كان تقيًا[٥] ولذلـك كانت ولاية كلّ من ولّاه الإمام تابعة لولاية الإمام.

ولقد خالف في ذلك المتأخّـرون من أهل عمان فنفوا هـذه التّبعيّة في

---

(١) انظر أبو الحسن شحاته: الولاية والبراءة، ٧٦ تلخيصًا من كتاب بيان الشّرع للكندي.

(٢) انظر الكندي: المصنّف ٤٢/١٠، ٤٣، ١١٩ ـ قاسـم الشّمّاخي: شـرح اللؤلؤة ٣٢٤، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٢٣/٢، ١٢٦.

(٣) الجيطالي: قواعد الإسلام ٤٨/١. وانظر: الفرسـطّائي: مسائل التّوحيد ١٥، تبيين أفعال العباد ١٧/٣، الجناوني: الوضع ٣٣، قاسم الشّمّاخي: شرح اللؤلؤة ٣٢٤.

(٤) انظر الجناوني: عقيدة نفوسة ٢، ٣.

(٥) انظر الكدمي: الجامع المفيد ١٩١/١.

الحكم ورأوا وجوب خضوع جميـــع هؤلاء لأحكام الولايــة بحكم الظّاهر يقول الخروصي: «وأرى أنّ الأحوال تغيّرت وتبدّلت فلا تلزم ولايتهم إلّا من ظهر منه الموافقة وموجب الولاية لأنّ النّاس صحّ منهم اختلاط وترخّص في اســتعمال العمّال لضيق الحال وقلّة الرّجال»[١]. ولا شـــكّ أنّ هذا مظهر من مظاهر ضعف الدّولة الإســلاميّة وإلّا فكيف يحتاج إلــى تولية من لا يتولّاه المســلمون وكيف يُطْمَأَنُّ إليه في تسيير الشّــؤون ورعاية المصالح وتحقيق العدالة وتطبيق جميع أحكام الشّرع؟.

هذا بالنّسبة لإمام العدل وحاشــيته أمّا إمام الجور ووزيره وكاتبه وخازنه وجميع من تبعه على جــوره فإنّهم في البراءة وكلّ مـــن يتولّى الإمام الجائر وحاشيته فهو مثلهم في البراءة[٢] أمّا من كان تحت أمره ونهيه من أهل ولايته فلا تجوز البراءة منهم وإنّ أظهروا الولاء له لاحتمال استعمالهم التّقية[٣].

والدّار ككلّ لها أحكام خاصّة من حيث الولايــة والبراءة وهذه الأحكام متوقّفة على عدل حكامهــا أو جورهم وعلى ظهور الدّيـــن وأهله أو ضعف أتباعه وتكتّمهم ولقد أورد قاسم الشّمّاخي أقولا أربعة في هذا الشّأن:

أ ـ إذا كان الإمام عادلًا فإنّ جملة أهلها في الولاية إلّا من استحقّ البراءة بموجبهــا إذا كان الإمام جائرا فلا تثبت الولايـــة إلّا بالاختبار وظهور أهل الاستقامة.

ب ـ الدّار تبع للأحكام فمتى كانت الأحكام عادلة كان أهلها في الولاية إلّا من ظهر منـــه موجب البراءة ومتى كانت الأحـــكام جائرة فإنّ أهلها في البراءة إلّا من ظهرت منه الموافقة في الدّين.

---

(١) الخليلي الخروصي: الفتح الجليل ٩٠ وانظر ابن قيس: مختصر الخصال: ٣٣

(٢) انظر: أبو قحطان: السّيرة ١٤٥.

(٣) الخليلي الخروصي: الفتح الجليل ٩٠ وانظر ابن قيس: مختصر الخصال: ٣٣.

ج ـ حكم الدّار هو حكم النّحلة: فإن كانت النّحلة صحيحة جارية على كتاب الله وسنّة رسوله لم يضرّ أهلها في دينهم من تغلّب عليهم.

د ـ إذا قدر أهل العدل على إظهار دينهم فإنّ الدّار دار عدل ولو كان الغالب على أهلها الضّلال وإلّا فهي دار جور[١].

والظّاهر أنّ الدّار تسمّى دار إسلام إذا كان أهلها مسلمين وتسمّى دار كفر إذا كان أهلها كافرين بقطع النّظر عن عدل حاكمها أو جوره أمّا الحكم بالولاية أو البراءة فإنّ ولاية الجملة وبراءة الجملة كافيتان لتولّي جميع المسلمين في داري الإسلام والكفر والبراءة من جميع الكافرين في الدّارين والأصل في جميع أهل دار الإسلام الولاية ولا يحتاجون إلى محنة واختبار في القول أو العمل إلّا من ظهر منه الخيانة أمّا أهل دار الكفر فالأولى الوقوف فيمن مثل بين أيدينا حتّى تعلم حاله وفيمن تبقى من النّاس تجزي فيه ولاية الجملة وبراءة الجملة كما أسلفنا.

### ٢) ولاية النّفس والبراءة منها:

### أ ـ ولاية النّفس:

إنّ الإنسان قبل أن يكون مكلّفًا بولاية غيره هو مطالب بولاية نفسه. والمقصود بولاية النّفس الدّعاء والاستغفار لها[٢] وحثّها على التزام الطّاعات والإقلاع عن الذّنوب والمعاصي[٣].

أمّا تفسير ولاية النّفس بالرّضا عنها والشّعور بالسّرور وانشراح الصّدر

---

(١) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللؤلؤة ٣٢٥.

(٢) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٣٣٣. اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ١٠٣.

(٣) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٦٢/١، أبو الحسن شحاته: الولاية والبراءة ٣٩ تلخيصًا من كتاب بيان الشّرع الكندي.

عند امتثال المأمـورات وترك المنهيّات[1] فغير مناسـب لما فيـه من تزكية للنّفس وقد قال تعالـى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النّجم: ٣٢] كما أنَّ المسـلم لا يرضى بالحالة التي هو عليها وإنّما يطمح دومًا إلى المزيد من فعل الخيرات.

وهذه الولاية هي ولايـة بحكم الظّاهر إلّا إن صـحّ الخبر أنّه وليّ الله وأنّه سعيد من أهل الجنّة فإنّها حينئذ تكون ولاية حقيقة[2]. وهي فريضة لا يسع جهلها[3] وكلّ إنسان مكلّف بها وكان شـديد العصيان لربّه[4] لأنّه ما من أحد إلّا وهو مخاطب بالاستغفار لنفسه والتّوبة من جميع الذّنوب ولو كانت مثل الجبال.

ب ـ البراءة من النّفس:

وهي الميل عن النّفس بالقلب والجوارح والشّعور بالضّيق والانقباض والحسـرة والنّدم وذلك عند ارتكاب المعصية[5]. وهـي واجبة أيضًا لأنَّ ذلك من مقتضيـات التّوبة النّصوح أمّا لعن النّفـس ومعادتها فلا يجوزان مهمـا كان الذّنب قبيحًا[6] ولقد فرّق الشّـقصي بيـن العاصي المكثر من التّوبة وبين المصرّ فلم يوجب على الأوّل البراءة من نفسه وروى الخلاف بين العلماء في الثّاني[7].

والظّاهر أنّه لا فـرق بين العاصين لأنَّ التّوبـة واجبة على الجميع

---

(١) وهو التّعريف الذي اختاره عمرو التّلاتي في كتابه نخبة المتين ص: ١٥٢.
(٢) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٣٣٣.
(٣) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤١، الجيطالي: قواعد الإسلام ٦٢/١، الفرسطّائي: مسائل التّوحيد ٧.
(٤) انظر اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ١٠٣.
(٥) انظر عمرو التّلاتي: نخبة المتين: ١٥٣.
(٦) انظر أبو الحسن: الولاية والبراءة: ٣٩.
(٧) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٤٢/٢.

ومن متطلّباتها النّدم والشّعور بالاستياء واللّوم وعيب النّفس على وقوعها في المعصية.

### ٣) ولاية المؤمن لربّه:

لا يعتبر العبد مؤمنًا إلّا إذا كان عارفًا بربّه موحّدًا له معترفًا له بنعمه وبنصرة أوليائه ومؤمنًا بأنّه وليّ جميع أمور المؤمنين ومعتقدًا عدله في خلقه وأمره ونهيه وكلّ ذلك يقتضي محبّته وقبول جميع أوامره والميل بالقلب والجوارح إلى ما أمر به مع فعل المأمورات والكفّ عن المنهيّات.

تلك هي موالاة الله تعالى ولا تكون هذه الموالاة تامّة وصادقة إلّا إذا اتّبع العبد الرّسول واتّخذه قدوة له في كلّ أقواله وتصرّفاته. قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١].

### ٤) ولاية الخارج من الشّرك إلى الإسلام

اختلف العلماء فيمن أسلم هل يتولّى بمجرّد الإتيان بالشّهادتين أم ينتظر منه ظهور الأعمال الصّالحة أن يمتحن ويدعى إلى البراءة من الجبابرة.

لقد صرّح أبو الرّبيع سليمان بن يخلف والسّوفي بأنّ من شهد عليه أمينان أنّه خرج من الشّرك ووحّد ربّه وجبت ولايته[1]. وافقهما المحشّي على ذلك محتجّا بنصّ قرآني وآخر نبويّ أمّا الأوّل فقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] وأمّا الثّاني فقوله ﷺ: «الإسلام جبّ لما قبله»[2] غير أنّ بعض العلماء يفرّق بين من أسلم على يد مخالف

---

(١) انظر ابن يخلف: التّحف ٩، ٥٥. وانظر السّوفي: السّؤالات. وانظر كذلك عمرو التّلاتي: نخبة المتين ١٥٢.

(٢) انظر المحشّي: حاشية الوضع ١٠٩ والحديث رواه الطّبري بلفظ الإسلام يجبّ ما كان قبله =

وبين من أسلم على موافق فإنّ من أسلم على يد مخالف واتّبعه في عقيدته يتبرّأ منه[١] أمّا من أسلم على يد موافق فقيل يتولّى في الحال وقيل حتّى تظهر منه الصّالحات[٢] والصّواب في ذلك هو ما ذهب إليه امحمَّد اطفيّش حين قضى بوجوب ولاية من أسلم ولو على يد مخالف ما لم يحدث كبيرة[٣].

أمّا شرط الولاية بإظهار البراءة من الجبابرة[٤] فقد ردّه عبد الرّحمٰن بكلي[٥] واعتبره مظهرًا من مظاهر التّشدّد والتّنفير من الإسلام وأثبت أنّ الرّسول ﷺ كان يدعو النّاس إلى الإسلام ولم يكن يطلب منهم إلّا الشّهادتين ثمّ يعلّمهم من شرائع الإسلام ولم يثبت عنه أنّه كان يطالبهم بالبراءة من آبائهم وطواغيتهم[٦].

### ٥) ولاية الرّاجع عن خلافه:

لقد اتّفق علماء الإباضيّة على أنّ المخالفين يدعون إلى ترك ما دانوا به من مسائل الاعتقاد التي خالفوهم فيها[٧] وإلى ولاية أئمّة الإباضيّة والبراءة

---

= وفي مسلم من حديث عمرو بن العاص: «... أما علمت يا عمرو أنّ الإسلام يهدم ما كان قبل وأنّ الهجرة تهدم ما كان قبلها وأنّ الحجّ يهدم ما كان قبله» (انظر مسلم: الجامع الصّحيح كتاب الإيمان ١٩٢). الجيطالي: قواعد الإسلام ١/٥٠، ٥١.

(١) والسّبب في ذلك هو أنّ المخالفة في العقيدة تترتّب عليها البراءة وهذه مسألة مرتبطة بقضيّة تكفير المخالف وقد أشرنا إليها في موضعها ودعونا إلى وجوب التّسامح بين المسلمين ونبذ التّكفير بسبب مثل هذه الأمور.

(٢) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: ٣٢٩.

(٣) انظر امحمَّد اطفيّش: الذّهب الخالص: ٣٥.

(٤) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ١/٥٠.

(٥) هو أحد إباضيّة الجزائر المعاصرين من بلدة «العطف» بوادي مزاب كان رئيسًا لمجلس العزّابة. توفّي منذ سنتين من مؤلّفاته «فتاوى البكري». ط. كما قام بتحقيق قواعد الإسلام للجيطالي.

(٦) انظر: ١/٥٠ ـ ٥١ تعليق لعبد الرّحمٰن بكلي.

(٧) كمسألتي الرّؤية ن م والوعد والوعيد.

ممّن برئــوا منه فإن أبوا ذلك وردّوا الدّعوة وســفّهوا المقــالات وطعنوا في الإباضيَّة حلّ ســفك دمهم[١] وإن قبلوا الدّعوة واستجابوا لها صاروا من أهل الولاية[٢] ووجبت لهم المودّة على أن يكونوا موفّين بجميع دين الله[٣].

روى الجيطالي أنَّ أبا النّظر الصّفري فرّ مــن الحجّاج إلى البصرة فدعاه الإباضيَّة إلى مذهبهم وقالوا لــه ندعوك إلى الولاية من قد علمته يقول الحقّ ويعمل به وإلى البراءة ممّن قد علمته يقول بخلاف الحقّ ويعمل به والوقوف فيما لا تعلم حتّى تعلم ففعل فصار من أفاضل المسلمين[٤].

والجديــر بالملاحظــة أنَّ الجيطالي ومن قبله السّــوفي قــد فرّقا بين المتديّن وغير المتديّن[٥] فغير المتديّن يكفيه الرّجوع إلى الإباضيَّة على أن يقول: «أنا منكم وليّي وليّكــم وعدوّي عدوّكم». والمتديّــن إمّا أن يكون داعيًا إلى اعتقاد مســائل الخلاف وأمّــا أن يكون مكتفيــا باعتقادها دون الدّعوة إليها. فإن كان من أصحاب الصّنف الثّاني طولب بالتّوبة من كلّ ما اعتقده مخالفًا للإباضيّة مسألة مسألة. وإن كان من أصحاب الصّنف الأوّل

(١) [دون غنيمة أموالهم وسبي ذراريهم]. انظر ابن يخلف: التّحف ٥٥ وانظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد ١٥، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٩/٢.

(٢) انظر ابن يخلف التّحف: ٩، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٣١/٢ (وفي نفس الصّفحة يروى عن ابن بركة أنّه دان بفضل المسلمين وعرّف حقّهم وقام بما أمر وترك ما نهي عنه فليس عليه غير ذلك ولو لم يدخل في مذهب الإباضيّة).

(٣) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤٣، الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ١٥.

(٤) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٥٣/١، ٥٤ وانظر للشّمّاخي: السّير ١١١ وقد علّق خليفات على هذه الواقعة بأنَّ الصّيغة التي استعملت لدعوة أبي النّظر إلى الإباضيَّة صارت قاعدة بحيث لا يقبل أحد إلّا بعد ولايتهم والبراءة من أعدائهم انظر عوض خليفات مجلّة ١٤٨.

(٥) المتديّــن هو الذي يدين بمســائل الخلاف وغيــر المتديّن هو العاميّ الــذي يتبنّى أصول العقيدة فحسب.

فإنّـه لا يتولّى حتّى يخبر من دعاهم أنّه رجع عمّـا دان به ويبذل جهده ما استطاع إلى ذلك سـبيلًا[١] ولقد طبّق ذلك على هلال بن عطيّة[٢] فقد كان صفريًا ولم يقبل من الإباضيّة رجوعـه إليهم حتّى خرج إلى قومه وعرّفهم بخطئه ثمّ عاد إلى عمان فتولّوه على ذلك[٣].

### ٦) ولاية الله لعباده وعداوته لهم

**١ ـ ولاية الله لعباده:**

تتمثّل هذه الولاية في المحبّة والنّصر والتّوفيق والهداية والثّواب واستجابة الدّعاء والرّضا.

والمحبّة ليسـت بمعنى ميل القلب إلى المحبوب لأنّ ذلك من صفات الحادث وإنّمـا هي الإثابة للعبد على إيمانه وأعمالـه الصّالحة[٤] ولقد اعتبر السّوفي حبّ الله للمسـلمين واجبا وعنى بذلك إيصال الثّواب لهم بمقتضى وجوب الحكمة الإلٰهيّة[٥].

والنّصر هو النّتيجة من العدوّ والإعانة عليه والحفظ من كيده[٦].

والتّوفيق والهداية بمعنى الإرشـاد إلى العمل الصّالح والإعانة على فعل

---

(١) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٥٩، ٢٦٠، الجيطالي: قواعد الإسلام ٥١/١، ٥٣ وانظر كذلك قاسم الشّمّاخي شرح اللؤلؤة ٣٣٠، امحمّد اطفيّش: الذّهب الخالص: ٣٦.

(٢) هو هلال بن عطيّة الخرسـاني من طبقة الرّبيع بن حبيب أي من علماء الإباضيّة في القرن الثّاني. انظر الجارثي: العقود الفضّيّة ٢٥٣.

(٣) انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام ٥٢/١.

(٤) انظر: السّوفي: السّؤالات ١٥٩.

(٥) انظر ن م ٨٨.

(٦) انظر البسيوي: الجامع ٩١/١، البطّاشي: غاية المأمول ١٠٥/١.

المأمورات والكفّ عن المنهيّات وتيسـير أسـباب الخير وخلق القدرة على الإتيان به[١].

والولاية بمعنى الثّواب وإدخـال المؤمنين الجنّة ورفع منازلهم فيها وفي ذلك دلالة على الرّضا عنهم وقبول أعمالهم ودعائهم الصّالح[٢]. وهذا منتهى ما يطمح إليه المسلم.

ولقد ركّز علماء الإباضيّة على المعنـى الأخير من معاني الولاية بل منهم من حصرها فيه فأثبت أنّها العلم بما يستوجبه المؤمن من الثّواب[٣] ومعرفة منازلهم في الجنّة[٤] غير أنَّ التّلاتي يرى أنَّ تفسير ولاية الله لعباده بتوفيقه إيّاهم لمـا يحبّ ويرضى أولى وأنسـب فهو يقـول: «وهذا هو الأولى فـي تفسـيرها وإن كان خلاف ما فـي كتبنا من أنّهـا العلم بهم وبمنازلهم في الجنّة»[٥].

والملاحظ أنّـه لا تعارض بين هذه التّعريفات بـل هي متكاملة وبعضها يفسّر البعض الآخر لأنَّ توفيق المؤمنين والرّضا عنهم بسبب فعل الصّالحات لا يتعارض مع علمه تعالى بما يستحقّون من ثواب[٦].

---

(١) انظر عمرو التّلاتي: نخبة المتين: ١٥١.

(٢) انظر قاسم الشّمّاخي: شـرح اللّؤلؤة ٣٣٣. وانظر البسيوي الجامع ٥٨/١ وفي شأن استجابة الدّعاء يرى بيّوض إبراهيم أنَّ دعاء الدّنيا قد يسـتجاب له بتحقيق المراد وقد يعوّض ذلك بنعمة أخرى حسب ما يصلح للعباد وأمّا دعاء الآخرة فمقبول بمنّ الله ورحمته انظر أجوبة بيّوض ص١٢، ١٣.

(٣) انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام ٨٦/١.

(٤) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٣٣٣، ابن جميع: عقيدة التّوحيد: ١٠.

(٥) عمرو التّلاتي: شرح الدّيانات: ٦١.

(٦) اسـتعملنا لفظ الاسـتحقاق تجوّزا وإلّا فإنّ الثّواب عند الإباضيّة تفضلّ وليس استحقاقًا. انظر ما كتبناه في الوعد عند الإباضيّة.

### ٢ ـ عداوة الله لأعدائه:

وتتمثّل في السّخط على كلّ من كفر به وخالف أوامره ونواهيه ولا يخفى ما يترتّب على هذا السّخط من خذلان وعدم توفيق وعقاب أبديّ في الآخرة(١). ولقد عرّف كلّ من الجيطالي والمصعبي عداوة الله لعباده بأنّها العلم بما يستوجبه أعداؤه من العقاب(٢) على أساس أنّ الله متعلّق أيضًا بما سيفعله العباد وما ينتج عن ذلك من جزاء.

والجدير بالملاحظة أنّ كلّ من خالف الشّرع بفعل كبيرة ومات على ذلك من غير توبة هو عدوّ لله عند الإباضيّة خلافًا للأشاعرة والماتريديّة يقول البخاري: «المؤمن لا يكون لله عدوًّا وإن ركب جميع الذّنوب»(٣) ولا يخفى أنّ السّبب راجع إلى الاختلاف في تحديد مفهوم الإيمان وحكم مرتكب الكبيرة.

### ٣ ـ ثبات ولاية الله وعداوته:

اتّفق الإباضيّة على أنّ ولاية الله وعداوته لعباده ثابتتان لا تتقلّبان مهما تغيّرت أحوال النّاس وأعمالهم ولقد شذّ عن هذا الاتّفاق النّكّار والحسينيّة فزعموا أنّ الله يعادي العاصي في حال عصيانه فإذا أطاعه فإنّه يوليه بدعوى أنّ الله لا يوالي إلّا المطيع ولا يعادي إلّا العاصي ولقد اشتغل الوهبيّة بمناقشتهم والرّدّ عليهم محتجّين خاصّة باستحالة تغيّر علم الله تعالى(٤).

---

(١) انظر عمرو التّلاتي: نخبة المتين ١٥١.

(٢) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٨٦/١، المصعبي: حاشية على الدّيانات ٢٠

(٣) البخاري: كشف الأسرار: ٨/١.

(٤) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٠٣، رسالة الفرق ٥٣، الجيطالي: قواعد الإسلام ٨٧/١، المحشّي: حاشية الوضع ٧٣ ـ ٧٥، المصعبي: حاشية تبغورين ٣٤، حاشية على الدّيانات ٢٠ ـ ٢٢ قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٢٩٩، ٣٠٠، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٠/٢، ٢٧، السّالمي: مشارق أنوار العقول: ٣٤٥.

والمتأمّل في القضيّة يرى أنَّ علم الله الأزلي بالإنسان وأعماله ومصيره يقتضي الحكم بثبات ولايته لأوليائه وعداوته لأعدائه لأنّه عالم مسبقًا بمن سيطيعه ويختم حياته بالتّقوى ولذلك أمكن القول إنّه في علم الله وليّ من أوليائه لأنَّ العبرة عند الله بخواتم الأعمال ولا يؤثر انحرافه في ولاية الله له لعلم الله تعالى أنّه سيموت على التّوبة. كذلك الشّأن بالنّسبة لعداوة الله لأعدائه فقد علم الله أنَّ هذا الشّقيّ سيموت على المعصية ولا عبرة باستقامته ولو في معظم فترات حياته ما دامت الخاتمة والعياذ بالله سيئة.

والجدير بالملاحظة أنَّ الفرق واضح بين ولاية الله وعداوته للعباد وولاية النّاس وعداوتهم فيما بينهم فولاية الله وعداوته ثابتتان ـ كما سبق بيانه ـ وولاية العباد وعداوتهم متقلّبتان حسب الأحوال الظّاهرة والسّبب في ذلك راجع إلى الاختلاف بين الخالق والمخلوق في الصّفات فالخالق مطلّع على ما في الباطن وعالم بما ستؤول إليه حالة العبد بينما المخلوق علمه محدود ولذلك كان عاجزًا عن معرفة الباطن والمآل.

والنّاظر في السّبب الذي دعا النّكّار والحسينيّة إلى القول بتغيّر ولاية الله وعداوته يدرك أنَّ الالتباس إنّما حصل لهم من زاوية جواز ولاية الله للعاصي حين عصيانه أو عداوته للمطيع عند طاعته والحال إنّ الله يحب الطّاعة ويكره المعصية والجواب على ذلك هو أنَّ الله لمّا تولّى من علم أنّه سيكون سعيدًا لم يتولّه على فعل المعصية حين قيامه بها وإنّما تولّاه لعلمه أنّه لن يقيم على هذه المعصية ولعلمه بأنّه سيموت على التّوبة وحسن الخاتمة وكذلك القول فيمن علم أنّه سيكون شقيًّا فإنّ الله لم يعاده على فعله الطّاعات وإنّما عاداه بناءً على علمه بما سينهي عليه حياته.

## ٧) الدّعاء بالخير والشّرّ

### ١ ـ الدّعاء بالخير

أمّا الدّعاء للنّفس بالخير فقد أمر الله به في كتابه العزيز وعلى لسان نبيّه محمّد ﷺ ورتّب الاستجابة في الدّنيا(١) وفي الآخرة قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] وقال: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] وقال ﷺ: «**الدّعاء هو العبادة**»(٢) وللرّسول ﷺ صيغ كثيرة من الأدعية كان يعلّمها أصحابه(٣).

وأمّا الدّعا للغير بالخير فهو أيضًا مأمور به بشرط أن يكون المدعو له من أهل الولاية ولقد مدح الله المؤمنين الّذين يدعون بالمغفرة لإخوانهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ ...﴾ [الحشر: ١٠].

وعن أبي الدّرداء أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**ما من عبدٍ مسلم يدعو لأخيه بظهر الغيب إلّا قال الملك ولك بمثل**».

ولقد سبق أن بيّنّا أنّ من مقتضيات الولاية الدّعاء بالخير للمتولّى(٤) ويشمل هذا الدّعاء خيري الدّنيا والآخرة.

---

(١) انظر ما سبق تع ٩٧٧ ص٣٤٨ في موضوع ولاية الله لعباده وعداوته لهم.

(٢) ت تفسير ٢، ١٦، ٤٠، جه دعاء ١ حم ٢٦٧/٤، ٢٧١، ٢٧٦.

(٣) منها ما هو مقتبس من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ ومنها غير ذلك كقوله ﷺ: «**اللّهمّ مصرّف القلوب صرّف قلوبنا على طاعتك**».

(٤) انظر ما سبق.

هذا بالنّسبة للوليّ أمّا غير الوليّ فقد فرّق العلماء في شأنه بين دعاء الدّنيا ودعاء الآخرة فمنعوا الدّعاء بخير الآخرة إلّا في حال التّقيّة واشترطوا أن تكون الدّعوة حينئذٍ مخالفة في ظاهرها للباطن يقول ابن جعفر: «ومن كان في حدّ التّقيّة جاز له أن يدعو لمن لا يتولّاه بما يدعو به لأهل الولاية ويعتقد المعنى لغيره»[1].

أمّا الدّعاء لخير الدّنيا فقد أجازه جمهور علماء الإباضيّة على أساس أنّ متاع الدّنيا مشترك بين المؤمنين وغيرهم وليس في الدّعاء بالخيرات الدّنيويّة ما يثبت للمدعو الولاية يقول امحمّد اطفيّش: «إن قال عافاك الله وقصد بذلك من آفات الدّنيا فجائز....»[2].

ولقد منع بعض العلماء كلّ دعاء فيه تقوية للأعداء يقول اطفيّش نفسه إثر العبارة السّابقة: «أمّا قوّاك الله وبارك فيك ففيهما قولان»[3].

بل من العلماء من يميل إلى منع الدّعاء لأعداء الله بأيّ نوع من أنواع العافية الدّنيويّة محتجّا على ذلك بأنّ العافية هي أيضًا مقويّة وموصلة إلى ارتكاب المعاصي وفي ذلك نوع من الإعانة على الإثم على أنّه لم يرد عن رسول الله ﷺ أنّه دعا بالعافية لعدوّ أمّا دعاؤه لأمّه ولعبد الله بن أبي وقوله: «اللّهمّ اغفر لقومي فإنّهم لا يعلمون فقد احتمل أن يكون ذلك كلّه قبل النّهي عنه»[4].

---

(١) ابن جعفر: الجامع ١/١٥٠، ٢١٨ وفي ص٢١٧ يروي تجويز التّقيّة للجار والصّاحب استعطافًا له. وانظر: الجيطالي: قواعد الإسلام ١/٩٢. وفي منع الدّعاء له بخير الآخرة في غير التّقيّة انظر ن م ص٢١٧.

(٢) اطفيّش: الذّهب الخالص: ٥٦.

(٣) ن م.

(٤) انظر: الرّواحي: نثار الجوهر ١/٧٢، ٧٣.

**٢ ـ الدّعاء بالشّرّ:**

أمّا الدّعاء بالشّرّ فقد حرّمه الشّرع على الإطلاق[١]، ولقد ضرب العلماء لذلك المثل فقالوا لا يجوز للمسلم أن يقول لأخيه المسلم يا عدوّ الله أو يا كافر أو يا ضالّ أو يا فاسق أو أفّ لك أو بعدًا لك أو سحقًا لك أو تعسًا لك أو ذمّك الله وقاتلك الله ولعنك الله أو يا قرد أو يا خنزير أو يا شيطان[٢] فإن قال شيئًا من ذلك فقد ضلّ وهلك لقوله ﷺ: «**إذا قال المسلم لأخيه يا كافر فقد باء أحدهما بالكفر**»[٣] وكلّ من نطق بمثل هذه العبارات الدّالّة على التّكفير والتّضليل والتّفسيق فقد استحقّ البراءة إن كان المنادى وليًّا من أولياء الله[٤].

أمّا الدّعاء بالشرّ على غير الوليّ ممّن هو في البراءة فقد أجازه الإباضيّة اتّفاقا بحجّة دعاء نوح على قومه ودعاء موسى على فرعون وملئه ودعاء محمّد ﷺ على مضر وحيّ من ذكوان وكسرى وكثير من طغاة المشركين وعلى قريش يوم بدر ويوم أحد[٥] ومن هذا المنطلق أباحوا لعن الكافر بعينه[٦] خلافا للأشاعرة الّذين منعوا ذلك[٧].

---

(١) قال بعض العلماء الدّعاء بالسّوء لمسلم ولو للدّنيا براءة لأنّه لا يشتمه إلّا المبغض له انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ١ ٨٩.

(٢) انظر ابن يخلف التّحف ٨، السّوفي: السّؤالات ٢٤٣.

(٣) خ أدب ٧٣ ـ م إيمان ١١١ ـ ت إيمان ١٦ ـ ط كلام ١، حم ١٨/٢، ٤٤، ٤٧، ٦٠، ١١٢، ١١٣، ١٤٢.

(٤) انظر البطّاشي: غاية المأمول ١١٤/١.

(٥) انظر: الرّواحي: نثار الجوهر ٧٢/١.

(٦) انظر المصعبي: حاشية تبغورين ٤٣.

(٧) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٨٩/١.

## ٨) وجوب التّحرّي قبل البراءة

يرى الإباضيَّة أنَّ البراءة ليست بالأمر اليسير فقد روي عن رسول الله ﷺ: «خلع المؤمن كقتله ومن خلع مؤمنًا فقد قتله»[١] كما روي عن عمر بن الخطّاب قوله: «ادرؤوا الحدود ما استطعتم وما وجدّتم للمسلم مخرجًا فخلّوا سبيله»[٢] كما روي عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة[٣] أنّه قال لا تبرأ من أحد ما وجدت له احتمالا ولا تبرأ إلّا مثل عين شمس[٤].

فكلّ من ظهر منه ما يحتمل فيه، ولو نزر قليل مثل خيط العنكبوت ـ من الحقّ لا تجوز البراءة منه لأنَّ ذلك مبني على الظّنّ والبراءة يقين لا يزيلها إلّا يقين مثله يقول الكدمي: «فلهذه المعاني كلّها وأكثر منها ممّا يخرج على ما يشبه الإجماع معنا من ثبوت الولاية لمن ظهر منه ما يمكن فيه الباطل من حقوق الله خالصة ومن كثير من حقوق العباد»[٥].

وقد ضرب العلماء أمثلة لوجوب التّحرّي قبل البراءة نذكر منها:

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث وقد ورد بصيغة «لعن المؤمن كقتله ومن لعن مؤمنًا فقد قتله».

(٢) انظر الكدمي: المعتبر ٥١/٢، ٥٢.

(٣) أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التّميمي أخذ العلم عن جابر بن زيد وجعفر بن السّمّاك وصحار العبدي وعلى يديه تخرّج حملة العلم إلى المشرق والمغرب توفّي في خلافة أبي جعفر المنصور. وهو الذي روى عنه الرّبيع بن حبيب أحاديثه في مسنده. انظر عمرو خليفة النّامي: أجوبة ابن خلفون.

(٤) انظر اطفيّش: كشف الكرب ٩٧/١، عيسى الحارثي: خلاصة الوسائل ٨٩/١، أبو الحسن شحاته: الولاية والبراءة: ٣٥ تلخيصا من كتاب بيان الشّرع للكندي.

(٥) الكدمي: المعتبر ١٧٦/٢ وهذا هو قول جمهور الإباضيّة وإن كان فيهم من ذهب إلى الوقوف فيمن احتمل منه الحقّ والباطل.

أ ـ من أقرّ بمعرفة نبيّ أو ملك ثمّ قال لا أعرفه فإنّه يتولّى ولا يبرأ منه حتّى يسأل فيعلم أنّه منكر ذلك عن عمد فحينئذٍ فقط يبرأ منه لأنّه راجع عن علمه على بصيرة من أمره وإلّا أمكن حمله على النّسيان(١).

ب ـ من رأى امرأة تاركة للصّلاة أو رجلًا يأكل في رمضان فإنّه لا يتبرّأ منهما حتّى يعلم أنّهما مقطوعا العذر(٢).

ج ـ من ترك الحجّ مع توفّر الاستطاعة فلا يبرأ منه حتّى يموت دون أن يوصي به(٣).

د ـ لو أنّ امرأة من أهل الولاية ظهر بها حمل ولا زوج لها فاعتلّت بعلّة كقولها أوتيت ذلك في المنام أو ما أشبه ذلك فهي على ولايتها إلّا أن تكون من أهل الرّيبة(٤).

هـ ـ لو أنّ أحدا في البراءة استغفر من جميع ذنوبه فإنّه يتولّى ولو لم يسمّ الذّنب الذي برأ منه إلّا ما أخذ من أموال النّاس حتّى يردّه(٥).

وبهذا يتبيّن أنّ كلّ من كان أمره مشبوها فيه فإنّه لا يبرأ منه حتّى يأتي ما لا يحتمل له فيه مخرج من مخارج الحقّ بوجه من الوجوه(٦).

والسّبب في كلّ هذا الاحتياط هو شدّة خطورة البراءة كما أسلفنا على أنّ

---

(١) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٣/١٦٨.

(٢) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٥٣/٢ ويقول ابن رزيق في فتح المبين ١٢٣:

| | |
|---|---|
| إذا رأيت وليّ الله يأكل في | شهر الصّيام بلا سفر ولا سقم |
| فالظّنّ أحسنه واثبت في ولايته | واسأله إن شئت واسكت عنه لا تلم |

(٣) انظر: أبو الحسن شحاته: الولاية والبراءة: ٧٥ تلخيصًا من كتاب بيان الشّرع للكندي.

(٤) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٨٦/٢.

(٥) انظر ن م ١٦٧/٢.

(٦) انظر ن م السّابق ٣٨/٢، ٣٩.

الأصل في المسلمين العدالة قد جاء عن عمر بن الخطّاب قوله: «المسلمون كلّهم عدول إلّا مجرّبًا عليه شهادة زور أو ظنينا في ولاء أو نسب»[١].

ومن مظاهر التّحرّي أيضًا أن لا يبرأ من أحد حتّى يكون حاضرًا ليدفع عن نفسه ولقد أورد الجيطالي رواية عن الإمام أفلح[٢] أنّه قال: «لا يبرأ من المسلم مطلقًا بشهادة الشّهود حتّى يكون حاضرا يدفع عن نفسه»[٣].

كما أنَّ الكدمي أشار إلى نفس الرّأي واشترط أن يسمع المتبرّأ منه شهادة الشّهود عليه أو يراهم بعينه إن كان ممّن يبصر[٤].

أمّا الميّت فلا تقبل فيه شهادة الشّهود أنّه ارتكب كبيرة مات عليها لأنَّ هذه الشّهادة إنّما كانت بعد وفاته والسّبب في ردّ هذه الشّهادة هو استحالة حضور المتبرّإ منه ليدفع عن نفسه[٥] بينما لو ارتكب أحد ذنبًا يوجب البراءة ثمّ مات فشهد وليّ أنّه تاب فإنّه يتولّى بولاية الوليّ الحيّ[٦].

---

(١) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٤٨/١، ٤٩.

(٢) أفلح ابن عبد الوهّاب بن عبد الرّحمٰن بن رستم ثالث أئمّة الرّستميّين بويع بالإمامة سنة ١٩٠هـ وقبل سنة ١٨٨هـ.
له عدّة رسائل وأجوبة جامعة لنصائح وحكم ومواعظ توفّي سنة ٢٤٠هـ وقبل سنة ٢٥٠هـ وقيل سنة ٢٠٥هـ.
انظر الباروني: الأزهار الرّياضيّة ٢٢١/٢ ـ ٢٨٠.

(٣) انظر ن م ٩٧/١ و٧٩/١ تع ٢ للمحقّق بكلي عبد الرّحمٰن.

(٤) انظر الكدمي المعتبر ٤٨/٢ وانظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٢ /١٠٤.

(٥) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٠٤/٢، أمّا الجيطالي فقد أورد قولين في المسألة أحدهما أنّه يبرأ منه بشهادة أمينين وثانيهما أنّه لا تقبل فيه شهادة الشّهود ما دام قد مات على الوفاء غير أنّه لم يرجّح أحد القولين انظر كتابه قواعد الإسلام ٩٧/١.

(٦) انظر الكدمي: المعتبر ١٠/٢ وقد رجّح هذا الرّأي بعد إيراد أقوال متعدّدة في المسألة وانظر ابن جعفر / الجامع: ١٥٠/١ أمّا الشّقصي فقد قال بوقوف السّؤال في هذه المسألة انظر كتابه منهج الطّالبين ٩٨/٢.

فالبراءة إذن لا تكون إلّا بعد توفّي جميـــع التّحرّيات وقطع كلّ الأعذار على أنّه لا تعلن البراءة إلّا بعد الاســـتتابة[(١)] يقول الكدمي: «ويعجبني أن لا يبرأ منه (أي المذنب) بالحكم حتّى يســـتتاب لثبـــوت الإجماع أنَّ لا يحكم عليه بحكم حتّى يحتجّ عليه إن أمكن ذلك[(٢)].

ولقد أنكر محبوب بن الرّحيل[(٣)] على أصحاب طالب الحقّ[(٤)]. إعلانهم البراءة من المذنب من غير استتابته والسّماع إلى حجّته ودعاهم إلى التّوسعة فيما وسّـــع الله[(٥)] ومن أجل ذلك رأى بعـــض العلماء أنَّ العبـــد مهما أذنب وأعلنت البراءة منه مرارًا فإنّه يســـتتاب في كلّ مرّة قبل البراءة منه ولا ينبغي

---

(١) المقصود بذلك أن يدعى العاصي إلى التّوبة.

(٢) الكدمي: المعتبر ١٤/٢ والمســـألة مختلف فيها بين علماء الإباضيّة فمن قائل بمثل ما ذكرنا وقائل يبرأ منه أو يستتاب من الإثم ومنهم من حصر البراءة قبل الاستتابة في بعض الكبائر كالقتل والزّنا وترك تغيير المنكر والدّينونة بما يخالف أحكام الشّـــرع ومنهم من فرّق بين الكبيرة والإصرار على الصّغيرة ومنهم مـــن فرّق بين من كانت ولايته من قبل، وبين غيره. انظر في ذلـــك: ابن يخلـــف التّحف: ٧، ٨، قاســـم الشّـــمّاخي: في شـــرح اللّؤلؤة ٣٣٤، الجيطالي: قواعد الإســـلام ٨١/١، امحمّد اطفيـــش: الذّهب الخالص ٥١، ٥٢، أبو الحســـن شحاته: الولاية والبراءة ٣٧، الشّـــقصي: منهج الطّالبين ٣٧/٢، ٣٨، الكدمي: المعتبر ١٤/٢، ٤٤، ابن جعفر: الجامع ١٤٨/١.

(٣) هو أبو ســـفيان محبوب بن الرّحيـــل: من علماء عُمـــان في القرن الثّالـــث. عاش في عهد الإمامين مهنا بـــن جيفـــر (٢٢٦ ـ ٢٣٧هـ) والصّلت بن مالـــك (٢٣٧، ٢٧٢) انظر الحارثي: العقود الفضّيّة: ٢٢٥.

(٤) هو عبد الله يحيى الكندي قائد الدّعوة الإباضيّة في حضر مـــوت واليمن. أعلن ثورته ضدّ الدّولة الأمويّة سنة ١٢٩هـ فاســـتولى على حضرموت وصنعاء ثمّ استولى قائده المختار بن عوف على مكّة والطّائف والمدينة فاســـتولى عليها جميعا سنة ١٢٩ و ١٣٠هـ لكن مروان بن محمّد هزم الإباضيّة ســـنة ١٣٠ وقتل أبو حمزة الشّـــاري وهزم طالب الحقّ ثمّ لقي حتفه. انظر: سيّدة إسماعيل كاشف: السّير والجوابات: ٦٦ تع ٤.

(٥) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب ٢٨١/٢ ـ ٢٨٤.

أن نسأم من ذلك حتّى يكون الشّيطان هو الخاسر وهذا القول ينسب خاصّة إلى أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وأبي عليّ[١].

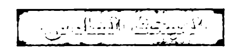
والجدير بالملاحظة أيضًا أنّ البراءة لا يلجأ إلى إعلانها إلّا إذا جاهر صاحب المعصية بمعصيته أمّا من تستّر فإنّه لا يجوز التّشهير به والبراءة منه علنًا بل تمنع حتّى مجرّد الإخبار عنه[٢] ولذلك قال العلماء في هذا الشّأن السّرّ بالسّرّ والجهر بالجهر ومن أعلن البراءة في موضع السّرّ فقد عصى ومن تاب سرًّا قبلت توبته سرًّا وتولّى سرّا ومن تاب جهرا وجبت ولايته بالشّهرة[٣].

---

(١) انظر السّوفي: السّؤالات ١١١.

(٢) يرى السّالمي أنّ العدول إذا رفعوا البراءة من رجل عند وليّه على غير وجه الشّهادة عليه بها فإنّهم بذلك يكونون مبطلين ولو كانوا عالمين انظر السّالمي: بهجة الأنوار: ١٦١.

(٣) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٣/٢، ١٤، ٢٥.



# الــوقـــــوف

**١ ـ مفهومه**

أ ـ لغةً: الوقوف مصدر وقف يقف أي انتصبت قامته[١].

ب ـ اصطلاحًا: هو الكفّ والإمساك عن إمضاء الحكم في المجهول الحال الذي لا يعلم منه إيمان أو كفر[٢] ووجه الصّلة بين المعنيّين اللّغوي والاصطلاحي هو الإحجام والإمساك إذ الوقوف في اللّغة الإحجام عن السّير وفي الاصطلاح إمساك عن الحكم.

**٢ ـ أقسامه:**

لقد عدّ كثير من علماء الإباضيّة الوقوف خمسة أقسام منها ما هو متّفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه:

أ ـ وقوف الشّكّ:

وهو أن نقف عن النّاس جميعًا فلا نتولّى إلّا من وافقنا فشكّ مثل شكّنا[٣].

وهذا الوقوف محرّم عند جميع الإباضيّة ولا يجوز الأخذ به لما فيه من

(١) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٧٠.

(٢) انظر ن م وانظر ابن يخلف التّحف ٥.

(٣) انظر الكدمي: المعتبر ١٤٢/٢، الشّقصي: منهج الطّالبين ٤٧/٢، ٨٩، البطّاشي: غاية المأمول ١١٩/١. سيرة محبوب بن الرّحيل، السّير والجوابات: ٢٨١.

ترك ولاية المحقّ وبراءة المبطل ولذلك سمّوه وقوف الضّلال[1] وحكموا على من دان به بالهلاك[2].

## ب ـ وقوف الدّين[3]:

ومحلّه المكلّف الذي لا تعلم حاله بصلاح أو فساد[4]. ويستوي فيه العلماء والضّعفاء ما دام الشّخص لا يعرف عنه لا إيمان ولا كفر. ومعنى ذلك أنّ مجهول الحال نتوقّف في شأنه فلا نتولّاه ولا نبرأ منه. يقول الشّقصي: «قال أبو معاوية... والنّاس عندنا بمنزلة الوقوف حتّى نعلم منهم أمرًا تجب فيه ولايتهم أو البراءة منهم»[5]. وقد سمّي كذلك لأنّ الدّين قد أمر به[6] كما أمر بالولاية أو البراءة وخصّ بهذه التّسمية أيضًا لانعقاد الإجماع عند الإباضيّة على وجوبه يقول السّالمي: «القسم الأوّل وهو المجتمع عليه وقوف الدّين...»[7].

وبما أنّه فريضة من جملة الفرائض المشروعة فإنّه يترتّب على تركها العقاب يقول أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف: «ومن رأى شخصا بالغًا صحيح العقل لا يعلم منه إيمانًا ولا كفرًا عليه الوقوف فيه والإمساك عنه فإن أمضى فيه فتولّاه أو تبرأ منه على هذا الحال فقد ضلّ وهلك في قول المسلمين»[8].

---

(١) انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٣٠٤، ٣٠٥، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٩٠/٢.

(٢) انظر ابن جعفر: الجامع ١٧٠/١.

(٣) يسمّيه بعض العلماء «وقوف السّلامة» انظر الكدمي: المعتبر ١٣٠/٢، البطّاشي غاية المأمول ١١٨/١. ويسمّيه البعض الآخر الوقوف كما هو الشأن عند المغاربة.

(٤) انظر الكدمي المعتبر ١٥٥/١، السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٧٠.

(٥) الشّقصي: منهج الطّالبين ٣٦/٢، ٣٧.

(٦) انظر الكدمي: المعتبر ١٣٠/٢.

(٧) السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٧٠ وانظر المصعبي: حاشية على الدّيانات: ٢٩ فقد نقل هو أيضًا اتّفاق الإباضيّة على هذا الأصل.

(٨) ابن يخلف: التّحف: ٥ وانظر عامر الشّمّاخي: الدّيانات ٤٤.

لقد ذكـر العلماء جملة مـن الأدلّة علـى وجوبه منها قولـه تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. وقـد علّق الجيطالي على الاستدلال الأوّل بأنّ الآية تحتمل تأويلين:

- أن تقول رأيت ولم تَرَ وعلمت ولم تعلم.
- أن تتّبع ما لا يعنيك وما ليس لك به علم.

وفي كلا الاحتمالين معنى النّهي عن الحكم على الشّيء بغير علم ومنه النّهي عن الولاية أو البراءة بغير موجب وهو المعنى المستفاد أيضًا من الآية الثّانية وفي النّهي عن القول بغير علم أمر بالإمساك والوقوف لأنّ النّهي عن الشّيء أمر بضدّه وضدّ الإمضاء الوقوف[1].

كما استدلّ أيضًا على وجوب الوقوف من الأحاديث النّبويّة الشّريفة منها قوله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلـى اليمن: «**لا تقضين ولا تفصلن إلّا بما تعلم وإن أشكل عليك أمر فقف حتّى تبيّنه أو تكتب إليّ فيه**»[2].

ولئـن كان الحديث في موضـوع القضاء وتبيّن الأحكام الشّـرعيّة، فقد استفدنا منه حكم الوقوف، من باب القياس، لعلّة جهل الحكم.

كما جاء في الحديث أيضًا: «**من العلم أن تقول لما لا تعلم الله أعلم**»[3].

---

(١) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٩٣/١. وانظر ابن يخلف: التّحف: ٥، فقد أثار هو أيضًا مسألة النّهي عن الشّيء أمر بضدّه وطبقها على الولاية والبراءة والوقوف مثلما بيّنّا في النّصّ.

(٢) أخرجه ابن ماجه مقدّمة باب١ اجتناب الرّأي والقياس وقد علّق محمّد فؤاد عبد الباقي بأنّ المصنّف قد انفرد بمتن هذا الحديث.

(٣) البخاري: الجامع الصّحيح: تفسـير ٤٤، الدارمي: مقدّمة ٢١، أحمد بن حنبل المسند ٤٣١/١. لقد روى مثل ذلك القرطبي في تفسـير الآية عن ابن عبّاس وقتادة وروى عن مجاهد قوله =

والمتأمّل في جميع هذه النّصوص يتبيّن مدى حرص الإسلام على وجوب التّحرّي والتّريّث ونبذ العجلة في إصدار الحكم على غير أساس من اليقين قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

فكما أنّ المسلم لا يتعجّل بالبراءة من شخص بمجرّد الشّبهة والدّعاية فكذلك لا يتعجّل بالولاية حتّى تتبيّن له حقيقة الشّخص المجهول إلّا إن يكون من أهل دار الإسلام فإنّ الأصل فيه الولاية.

## ج ـ وقوف الرّأي[1]:

ويكون هذا النّوع من الوقوف في شخص أحدث حدثًا لا يدري هل هو كبيرة أم صغيرة أو لا يعرف هل هو حلال أم حرام وفي هذه الحالة ينبغي الإمساك عن الولاية والاكتفاء بالوقوف حتّى يتّضح الحكم وحينئذٍ إمّا أن يرجع إلى ولايته التي كان عليها قبل صدور هذا الفعل منه وإمّا أن يبرأ منه[2].

والجدير بالذّكر أنّ هذا النّوع من الوقوف لم يكن محلّ اتّفاق بين

= لا تذمّ أحدًا بما ليس لك به علم وروى عن محمّد بن الحنفية أنّ الآية في النّهي عن شهادة الزّور وعن غيره أنّ المقصود النّهي عن اتّباع الحدس والظّنون ثمّ علّق القرطبي على هذه الرّوايات والشّروح بأنّها متقاربة ومؤدّية نفس المعنى وهو النّهي عن الزّور والقذف وما أشبه ذلك انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٧/١٠. كما أشار الألوسي إلى أنّ المراد من الآية النّهي عن الحكم بما لا يكون معلومًا انظر كتابه روح المعاني مج٥، ٧٣/١٤.

(١) لعلّه سمّي بذلك من باب إثبات الحاجة إلى الرّأي والنّظر للتّعرّف على حقيقة الحكم ويكون النّاظر حينئذٍ واقفًا خلال مدّة النّظر حتّى يتبيّن له الحقّ ويسمّيه البعض وقوف السّلامة لأنّ صاحبه في سلامة من أمره انظر الشّقصي منهج الطّالبين ١٩٠/٢، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٣٠٥.

(٢) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٧٠، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٩٠/٢.

الإباضيّة ذلك أنَّ المغاربة منهم على وجه الخصوص لا يقولون به وقاعدتهم في ذلك أنَّ الولاية يقين لا يزيلها إلّا يقين مثله.

د ـ وقوف السّؤال:

وهو أن يتبرّأ وليّك يحدث حدثًا لا تدري حكمه فتقف عنه حتّى تسأل عن هذا الحكم أكبيرة هو أم صغيرة قد مثّل لذلك الشّقصي بمن سمع رجلين يتنازعان في حكم فعل فيقول أحدهما إنّه حلال ويقول الآخر إنّه حرام وهو لا يدري ما هو ذلك الشّيء فيقف عنهما حتّى يسأل وعلى ضوء الجواب يتولّى من أحلّ ما أحلّ الله وحرّم ما حرّم الله ويتبرّأ من الآخر[1]. كما مثّل لذلك بالفعل المختلف في حكمه أو الشّخص المختلف في ولاية فقال: «والذي نحبّ إذا اختلف النّاس في شيء ممّا يحلّ بعضهم ويحرّم بعضهم ويتولّى بعضهم ويبرأ بعضهم أنَّ هذا يقف عن الشّبهة حتّى يعرف الحلال من الحرام ويبيّن له الوليّ من العدوّ ويقول: قولي في هذا الأمر قول المسلمين وديني دينهم وأنا سائل المسلمين أهل الصّدق والعدل والعفاف والفضل من أهل العلم بالله وبكتابه وسنّة رسوله ﷺ»[2].

والملاحظ أنَّ هذا القسم ملازم لوقوف الرّأي بل هو بديل عنه ذلك أنَّ القائلين بوقوف الرّأي اختلفوا فيما بينهم فمنهم من أوجب السّؤال عند جهل حكم الحدث وسمّي هذا الوقوف وقوف سؤال ومنهم من لم يوجب السّؤال واكتفى بوقوف الرّأي، حتّى يظهر الحقّ[3] ولقد بالغ الكدمي في التّوسّع بالقول بوقوف السّؤال من ذلك أنّه حكم بالوقوف في المسافر الذي لا يرى

(١) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٧/٢ وانظر ابن جعفر: الجامع ١٩٣/١، ٢٢٧.
(٢) الشّقصي: منهج الطّالبين ٦٣/٢.
(٣) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٩٠/٢، السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٧٠/٣٧١، البطّاشي: غاية المأمول ٢٤/١.

منه إلّا الصّلاح في الصّلاة والوضوء وفي كلّ شيء وهو في أصله مجهول الحال ورأى المصاحب أن لا يتولّى هذا الشّخص إلّا بعد السّؤال عنه والتّحقّق من إسلامه بشهادة المسلمين[1] وهذا القول مخالف لما سبق بيانه من أنّ العيان طريق من طرق إثبات الولاية ولقد ذكر المصعبي أنّه وجد في بعض كتب الإباضيّة أنّ من شوهدت عليه أمارة الإسلام كالغسل من الجنابة عقدت له الولاية ودفعت له الزّكاة ولا يخفى أنّ ظهور الموافقة في القول والعمل كاف للحكم بالولاية ولا حاجة إلى السّؤال والبحث عن الأحوال ما دامت قد ظهرت بعض علامات الإسلام ولم يصدر من الشّخص ما يوجب البراءة.

### هـ - وقوف الإشكال[2]:

وهو الإمساك عن الولاية أو البراءة فيمن لا يدري هل هو محقّ أو مبطل لإشكال طارئ ومحلّه في وليين تلاعنا أو تشاتما أو تقاتلا ولم يعلم عن أمرهما شيء[3]. أو وليّ أحدث حدثا لم يعلم هل هو محقّ فيه أم مبطل[4]. والإباضيّة مختلفون أيضًا في هذا القسم من الوقوف سواء في ذلك أهل المشرق أم أهل المغرب.

والسّبب الرّئيسيّ لبحث هذه المسألة يرجع في أصله إلى قضيّة الحارث وعبد الجبّار اللّذين وجدا قتيلين وسيف كلّ منهما في جثّة الآخر[5].

---

(١) انظر الكدمي: الجامع المفيد ٢٤/١.

(٢) لاحظ السّالمي أنّ هذا القسم يمكن أن يندرج في القسم الثّاني وهو وقوف الرّأي لأنّه نوع من أنواعه انظر كتابه مشارق أنوار العقول ٣٧١.

(٣) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٧١.

(٤) انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٦٣.

(٥) وقعت الحادثة في طرابلس سنة ١٣١هـ. ويذكر اطفيّش أنّه وجد في بعض كتب التّاريخ أنّ عبد الرّحمٰن بن حبيب بن عبيدة بن نافع هو الذي قتلهما وإذا ثبت ذلك انتفت عنهما شبهة القتل أصلا: انظر كتابه شرح عقيدة التّوحيد ١٥١.

فقد ذهب النكّار وتابعهم على ذلك ابن الحسين إلى وجوب الوقوف فيهما لاشتباه أمرهما وعدم معرفة المحقّ من المبطل محتجّين بوقوف النّبيّ ﷺ في عائشة وذلك في حادثة الإفك في الفترة التي بين الإفك وبين نزول القرآن في تبرئة ساحتها كما استدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وبمسألة الشّاة الميّتة المخلوطة بالمذبوحة والإناء المنجوسة مع الإناء الطّاهرة وقالوا إنّ مذهب الإباضيَّة المبني على الأخذ بالأحوط يوجب علينا الوقوف في كلّ من اشتبه أمره.

وخالفهم في ذلك الوهبيّة محتجّين بأنَّ الولاية يقين لا يزيلها إلّا اليقين مثله[١]. وإذا كانت كذلك فإنّها لا ينبغي أن تترك لشكّ طارئ إذ اليقين لا يدفع بالشّكّ[٢] ولقد استدلّ امحمَّد اطفيّش على ذلك بالثّوب إذا شكّ في نجاسته فإنّه يصلّي به بناء على أنَّ أصله الطّهارة. وقاس على ذلك قضيّة الحارث وعبد الجبّار وأثبت أنَّ حكمهما أيضًا الإبقاء على الأصل فقال: «قلت الصّواب إبقاؤهما على ولايتهما استصحابا للأصل حتّى يدلّ الدّليل على ما يبطله كسائر الأمور التي حدث فيها الشّكّ تبقى على أصلها... ففي الوقوف فيهما رجوع عن العلم»[٣].

كما استدلّ بإبقاء الولاية لمن اتّهم بكبيرة ولم تثبت له هذه التّهمة إلّا على سبيل الشّكّ[٤] مبيّنا التّشابه بين هذه الحالة ومسألة الحارث وعبد الجبّار[٥]

---

(١) انظر المصعبي: حاشية على الدّيانات ٢٨، ٩٥، ٩٦، الجيطالي: قواعد الإسلام ٩٤/١، ٩٥، السّالمي مشارق أنوار العقول: ٣٦٣.

(٢) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٢٤/١ وانظر ابن يخلف: التّحف ٣٨، ٣٩، والسّوفي: السّؤالات ٤٦، رسالة الفرق ٥٣، الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ١٦٤/٣، ١٦٦.

(٣) اطفيّش: كشف الكرب ١٠٤/١.

(٤) ذلك أنَّ النّكّار أيضًا يقطعون بوجوب إبقائه على الولاية حتّى يزول الشّكّ انظر ن. م.

(٥) انظر ن م.

والملاحظ أنَّ الوهبيّة لم يكتفوا بعرض هذه الحجج على نفي الوقوف في مثل هذه الحالات وإنّما اعتنوا أيضًا بمناقشة النّكار فيما استدلّوا به من عدّة وجوه:

- أمّا استنادهم إلى موقف الرّسول ﷺ من عائشة في حادثة الإفك فقد ناقشهم فيه الوارجلاني مؤكّدًا أنَّ رسول الله ﷺ لم يقف فيها قطّ ولم يصدر عنه أيّ أمر يدلّ على ذلك بل أبقاها على ولايتها[١] والذي يعضد كلام الوارجلاني هو ما روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**من يعذرني من رجل بلغني أذاه في أهلي فوالله ما علمت على أهلي إلّا خيرًا...**»[٢].

- وأمّا استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] فإنّ أبا خزر قد أثبت أنَّ الآية حجّة عليهم لا لهم ذلك أنّها وردت في النّهي عن التعلّق بالشّبهات ومعنى ذلك أنَّ من كان في الولاية فإنّه لا يخرج منها إلّا بيقين[٣].

- وأمّا احتجاجهم بالشّاة الميّتة المخلوطة بالمذبوحة فقد ردّه أيضًا أبو خزر مبيّنا بطلان القياس ذلك أنَّ المسألة المذكورة هي ممّا يسع تركه بينما الولاية والبراءة لا يسع تركهما.

فالقياس إذن ممتنع لأنّه من باب قياس المضيّق على الموسّع[٤] ولا يخفى أنَّ ترك الأكل من الشّاة المشتبه أمرها لا يترتّب عليه إثم بخلاف ترك الولاية على غير أساس من اليقين فإنّه أمر خطير ومن هذه الزّاوية كان القياس مردودًا.

---

(١) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج٢، ٣/٣١٦.

(٢) انظر سيّد قطب: في ظلال القرآن ٤/٢٤٩٦ ط. دار الشّروق ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

(٣) انظر أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: ١٨.

(٤) انظر ن. م: ١٦.

هذا بالنّسبة للمغاربة أمّا المشارقة فلهم في المسألة ثلاثة أقوال:

- القول الأوّل: الإبقاء على الولاية حتّى يعلم الظّالم وهو مذهب موسى بن عليّ[1] وشبيب بن عطيّة[2] والكدمي والسّيابي والسّالمي والحجّة في ذلك أنّ الولاية يقين لا يزيلها إلا يقين مثله[3].

- القول الثّاني: الوقوف لما في المسألة من إشكال ذلك لأنّ ترك الحكم في أمر مشتبه فيه أسلم وهو قول محمّد بن محبوب وهاشم بن غيلان فيما رواه عن أشياخه وأبي المنذر وبشير بن محمد بن محبوب[4].

- القول الثّالث: البراءة من الفاعل وذلك بالنّسبة لمن قتل أحدًا ولم يدرِ هل كان قتله له ظلمًا أم لعذرٍ. والحجّة في ذلك أنّ دماء المسلمين محرّمة والاعتداء عليها حرام حتّى يتبيّن أنّ سفكها حلال وإذا كان الأرش والقصاص ثابتين حتّى تصحّ بيّنة أو تقوم حجّة على ما ادّعى القاتل من إباحة سفك الدّم إذا كان الأمر كذلك فإنّ القاتل مستحقّ للبراءة حتّى يقيم الحجّة على أنّه قاتل بحقّ وينسب هذا القول إلى موسى بن أبي جابر[5].

---

(١) هو موسى بن عليّ بن الحصين العزري ابن بنت موسى بن أبي جابر كان قاضيًا للإمام مهنا بن جيفر (٢٢٦ ـ ٢٣٧هـ) قام بأمر الإمام عبد الملك الطّويل (٢٠٧ ـ ٢٢٦هـ) لما ضعف وأسن ولم يستحلّ عزله حتّى مات. توفّي سنة ٢٣٠هـ له من المؤلّفات كتاب الجامع في الفِقه ـ خ ـ وهو في مجلّدين. انظر الحارثي: العقود الفضّيّة: ٢٥٤.

(٢) عماني. كان بمنزلة إمام هو ومحمّد بن أبي عفّان وذلك خلال تبعيّة عُمان للعبّاسيّن من ١٣٤ إلى ١٧٩هـ. ولمّا أساء السّيرة عزل وقدم محمّد بن أبي عفّان. انظر الحارثي: العقود الفضّيّة: ٢٥٣.

(٣) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٥/٢، ١٦ وانظر السّيابي: فصل الخطّاب ١٢/١، السّالمي: مشارق أنوار العقول ٣٦٣، الكدمي الاستقامة ٢٣٢/١، المعتبر ٧٢/٢، ٧٣.

(٤) انظر الكدمي: الاسقامة ٢٣٢/١، المعتبر ٧٢/٢، ٧٣، ابن جعفر الجامع ٢٣٤/١ وبشير بن محبوب هو من علماء القرن الثّالث في عُمان له من الكتب: الخزانة في ٧٠ جزءًا «حدوث العالم» «البستان في الأصول» عاش في عهد الإمام الصّلت بن مالك (٢٣٧ ـ ٢٧٢هـ) انظر الحارثي: العقود الفضّيّة ٢٥٥، ٢٥٦.

(٥) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٥/٢، ١٦ وانظر السّالمي: المشارق ٣٦٣.

كما روى هاشم بن غيلان عن أشياخه أنّهم كانوا يأمرون بالوقوف في مثل هذه الأحوال حتّى يتبيّن الحقّ[١].

ولمّا تباينت مواقف علماء أهل المشرق وأحسّوا بأسباب الفرقة والخلاف سارع البعض منهم إلى العدول عن رأيه جمعا للكلمة فتابع شبيب موسى بن أبي جابر[٢] وقال هذا رأي إخوانكم من أهل العراق فسانده هاشم بن غيلان قائلًا وأنا أقول بقول موسى[٣].

والمتأمّل في الموضوع يرى أنَّ الإبقاء على الولاية في مثل هذه الحالات هو الأحقّ لأنَّ الجريمة ولئن كانت ثابتة على وجه الإجمال فإنّها لم تتحقّق من أحد المتقاتلين (أو ما شكل ذلك) على وجه التّعيين فإذا نظرنا إلى كلّ واحد منهما على حدة حكمنا عليه بالولاية لأنَّ الأصل فيه أنّه يبرأ من الجريمة حتّى تثبت نسبتها إليه أمّا الشّبهة والشّكّ فغير كافيين لإخراجه من الولاية وبراءة الجملة تجزي في ذلك وترفع عن الإنسان التّكليف.

هذا بالنّسبة للمتقاتلين والمتلاعنين والمتشاتمين أمّا من فعل فعلًا لا يدرى هل هو حلال أم حرام، كبيرة أم صغيرة، محقّ فيه أو مبطل ففي كلّ هذه الحالات ينبغي إبقاؤه على الولاية مع اعتقاد وجوب إحقاق الحقّ وإبطال الباطل عند الكشف عن الحقيقة.

على أنّه يلزم في كلّ الحالات المذكورة سابقًا البراءة من الفعل المحدث واعتقاد بطلانه واستحقاق فاعله البراءة وذلك عند ثبوت البطلان.

---

(١) انظر البشري: مكنون الخزائن ٢١٩، ٢٢٠ لكنّهم كانوا يأمرون بوقوف السّؤال.

(٢) هو موسى بن أبي جابر الأزكوي أحد حملة العلم إلى عُمان. كان قائمًا بأمر الإمام الوارث بن كعب الخروصي (١٧٩ ـ ١٩٢هـ). توفّي سنة ١٨٢هـ وقد عاش ٩٤ سنة. انظر الحارثي: العقود الفضّيّة: ٢٥٣.

(٣) انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ١٢٩/٢.

## الأطفال

لقد تبيّن ممّا سبق أنَّ الموفّي بالدّين هو من أهل الولاية وأنَّ المخلّ بشيء منه إخلالًا يترتّب عليه الكفر هو في البراءة بينما مجهول الحال هو في الوقوف حتّى تعلم حقيقته هذا بالنّسبة للمكلّف أمّا من كان دون سنّ البلوغ فإنّ بعضًا من العلماء يعدّه تابعا لأبويه في الحكم، إن كانا مسلمين تولّي وإن كانا كافرين تبرّئ منه، والبعض الآخر يقف فيه بقطع النّظر عن والديه على أساس أنّه لم تصدر منه أفعال توصف بالخير أو الشّرّ وطائفة أخرى تتولّاه سواء أكان أبواه مسلمين أم كافرين وبما أنَّ المسألة مختلف فيها فإنّ المقام يقتضي منّا عرض موقف العلماء من أطفال المسلمين أوّلا ثمّ مواقفهم من أطفال الكافرين ثانيًا وبقيّة الأطفال ثالثًا.

### ١) أطفال المسلمين:

اتّفقت الأمّة[١] على أنَّ أطفال المسلمين في الولاية فهم تابعون لآبائهم في الحكم والدّليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَمَآ أَلَتۡنَٰهُم مِّنۡ عَمَلِهِم مِّن شَيۡءٍ...﴾ [الطّور: ٢١] وقوله ﷺ لولده: «تمام رضاعك في الجنّة»[٢].

ولذلك قال علماء الإباضيّة بوجوب ولاية المرء لأطفاله وعدّوا البراءة منهم أو الوقوف فيهم كفرا غير شرك[٣] يقول أبو الرّبيع سليمان بن يخلف: «وولاية المرء لنفسه واجبة وولاية أطفاله عليه أيضًا واجبة»[٤].

---

(١) باستثناء فرقة من النّكّار وسنشير إلى مواقفهم من القضيّة فيما يلي انظر ص٢٥٩.

(٢) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤٠، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٣٢٧ والحديث أخرجه أحمد في مسنده ٣٠٤/٤٠.

(٣) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤٠.

(٤) ابن يخلف: التّحف: ٧ وانظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٧.

ولقد حدّد الجيطالي الأوجه التي تحصل بها ولاية أطفال المتولّى فحصرها في أربعة أوجه:

أ ـ المعرفة بأنّهم ولدوا على فراش أبيهم.

ب ـ إقرار الأب بأنّه ابنه[١].

ج ـ شهادة الأمناء بأنَّ لفلان ابن حيّ أو ميّت.

د ـ شهادة أهل الجملة وهؤلاء يثبت بهم النّسب ويتولّى بهم الأطفال[٢].

٢) أطفال المشركين:

يقول الشّهرستاني: «وتوقّفوا (أي الإباضيّة) في أطفال المشركين وجوّزوا تعذيبهم على سبيل الانتقام وأجازوا أن يدخلوا الجنّة تفضّلًا»[٣].

ومعنى ذلك أنَّ الأصل فيهم عند الإباضيَّة هو الوقوف والأمر مفوّض إلى الله إن شاء أدخلهم النّار وإن شاء تفضّل عليهم بالجنّة. والمتتبّع لمصادر الإباضيَّة قديمًا وحديثًا يجد أنَّ القائل بذلك جمهور المغاربة بينما جمهور المشارقة يتبنّون موقف الولاية لجميع الأطفال بقطع النّظر عن آبائهم[٤] والسّبب في الاختلاف هو تعارض الأدلّة فقد ورد أنَّ خديجة رضي الله عنها سألت الرّسول ﷺ عن أولادها منه فقال هم في الجنّة وسألت عن أولادها

(١) وقيل حتّى يكون معه أمين وقيل أمينان لأنّه مدّع راجع الجيطالي: قواعد الإسلام ٦١/١.

(٢) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٦١/١.

(٣) الشّهرستاني: الملل والنّحل ١٨١/١.

(٤) وهو مذهب بعض النّكّار من الإباضيّة المغاربة (انظر المحشّي: حاشية الوضع ١٠٨ ويشير إلى أنَّ هذا القول هو مذهب المرجئة أيضًا) أمّا بقيّة النّكّار فيرون أنَّ جميع الأطفال في الوقوف بقطع النّظر عن آبائهم (انظر السّوفي: السّؤالات ٢٤٠، اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ١٥٧) والجميع مجرّد ناقل عن النّكّار.

من غيره فقال هم في النّار»[١] وفي رواية: «لو شـئت لأسـمعتك تغاضيهم في النّار»[٢].

وروي خبر آخر مناقض لهاتين الرّوايتين جاء فيه أنّهم في الجنّة»[٣].

فجمهور المغاربة لمّا أعوزهم التّرجيـح بين الرّوايات مالوا إلى الوقوف يقول أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف: «وأطفال الكافرين وأهل الجملة وجميع من ليس من أهـل الولاية فالكفّ عنهم»[٤]. الحجّة فيمـا ذهبوا إليه هو قول النّبيّ ﷺ: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**»[٥]. ثمّ إنّ الله تعالى لم ينزل في شأنهم حكما كما أنزله في أطفال المسلمين[٦].

ولقد وافق الشّقصي المغاربة في ذلك فقال: «ونحن رأينا الوقوف لاختلاف الخبرين وأمرهم إلى الله تعالى وقولنا فيهم قول المسـلمين والله متولّي الحكم فيهم فإن شـاء عذّبهم وإن شاء رحمهم ويسـعنا جهل ذلك والوقوف عنه حتّى يصحّ معنا علمه...»[٧].

---

(١) ذكره امحمّد اطفيّش في شـامل الأصل والفرع ٦٧/١. ولم نعثر عليه في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل ٢٠٨/٦.

(٣) جاء في حديث طويل: ... وأمّا الولدان الّذان حوله (حول الرّجل الطّويل الذي في الرّوضة وهو إبراهيم ﷺ) فكلّ مولود مات على الفطرة قال فقال بعض المسـلمين يا رسـول الله وأولاد المشركين فقال رسول الله ﷺ وأولاد المسلمين...» البخاري كتاب التّعبير باب تعبير الرّؤيا بعد صلاة الصّبح.

(٤) ابن يخلف: التّحف ٦ وانظر ابن جميع: عقيدة التّوحيد: ٧، عمرو التّلاتي: نخبة المتين ١٥٢، الجيطالي قواعد الإسلام ٦١/١.

(٥) خ. قدر. ٣، جنائز ٩٣. م. قدر ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨ د. سنّة ١٧. ن. جنائز ٦٠. ط. جنائز ٥٣. حم. ٢٥٣/٢٤٤/٢ وغيرها.

(٦) انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام ٦٠/١، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٣٢٧.

(٧) الشّقصي: منهج الطّالبين ١٦٩/٢.

وأمّا جمهور المشارقة فقد احتجّوا على ولايتهم لأطفال المشركين بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۝ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥، ١٦] وقوله: ﴿وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٠][١].

فهذه الآيات دالّة على أنّ الله لا يعذّب أحدا إلّا على عمل السّوء وهؤلاء لم تصدر منهم أفعال يستحقّون عليها العقاب لأنّهم غير مكلّفين بل الأصل فيهم أنّهم على الفطرة حتّى يبلغوا الحلم فيتحمّلون مسؤوليّة اختيارهم للكفر أو الإيمان وفي الحديث الشّريف: «يولد المولود على الفطرة وأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه»[٢].

ولقد وافق امحمّد اطفيّش المشارقة في ولاية الأطفال جميعًا فقال: «قلت هذا (أي الوقوف فيهم) قول مشهور والذي أقول به إنّهم في الجنّة والله يمنّ بالرّحمة ولا يظلمهم بذنوب آبائهم»[٣] كما ردّ رواية جاء فيها أنّه يوقد لأطفال المشركين نار فيؤمرون باقتحامها فمن اقتحمها لم تضرّه النّار شيئًا وصار منها إلى الجنّة ومن لم يقتحمها عصى ربّه ودخل النّار[٤] واحتجّ على عدم صحّة هذه الرّواية بأنّ الآخرة ليست دار تكليف وبقوله ﷺ **إنّهم في الجنّة خدم لأهلها**[٥]

---

(١) انظر الكدمي: المعتبر ٤٨/١ ـ ٥٦، السّالمي: مشارق أنوار العقول ١٤٤.

(٢) ولئن كان للآباء دور في التّربية والتّوجيه نحو الخير أو الشّرّ كما يدلّ عليه الحديث فإنّ المسؤوليّة لا تثبت إلّا بعد سنّ التّكليف والحديث. خ جنائز ٨٠، ٩٣، تفسير سورة ٣٠، قدر ٣ ـ م قدر ٢٢ ـ ٢٥ د سنّة ١٧. ت. قدر ٥. ط. جنائز ٥٢. حم. ٢٣٣/٢ وغيرهما.

(٣) اطفيّش: كشف الكرب ١٠٤/١ وانظر كتابه الذّهب الخالص ٤٠.

(٤) انظر البغدادي: أصول الدّين ٢٦١ ولقد رأى أنّ هذا الحديث يرفع التّعارض بين الرّوايات الواردة في هذه المسألة باعتبار أنّ مقتحمي النّار هم خدم أهل الجنّة والآخرون هم الّذين روي تضاغيهم غير أنّه لم يقطع بذلك.

(٥) انظر اطفيّش: الذّهب الخالص ٤٠.

وبيّن أنّ هـؤلاء الخدم هم المـرادون باللّاهين في قوله ﷺ: «**سـألت ربّي في اللّاهيـن فأعطانيهم خدمًا لأهـل الجنّة ونفـى أن يكون المقصـود بهم أطفال المسـلمين لأنّهم في درجة آبائهم فضلًا من الله لتقرّ بهم أعينهم وهم من ملوك الجنّة لا من خدمها**»[١].

أمّا قوله ﷺ لخديجة: «**إنّ أولادك من غيري في النّـار**» وقوله: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**» فقد حملهما على النّسخ[٢].

ما دامت الأخبار أحاديّة ومتعارضة فإنّه يسـوغ لنا أن نعرض عنها صفحًا ونكتفـي بالاحتجاج بالقـرآن الكريـم الذي تـدلّ عموم نصوصـه على أنّ المسؤوليّة والجزاء لا يكونان إلّا بالتّكليف.

### ٣) أولاد المرتدّ:

يقول أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف: «ومن ارتدّ إلى الشّرك وهو من أهل الولاية فأولاده في منزلتهم الأولى من الولاية فـإن رجع إلى النّفاق فالكفّ عن أولاده الأطفال»[٣].

أمّا السّـوفي فقد ذهب إلى ولايتهم حتّى البلـوغ وروى قولا بالوقوف فيهم[٤]. والمتأمّـل في موقف أبي الرَّبيع من أطفال المرتـدّ لا يجد له مبرّرًا ذلك أنّ مذهبه في أطفال المشـركين هو الوقوف والـرّدّة انتقال من التّوحيد إلى الشّرك فعلى سياق مذهبه ينبغي أن يتحوّل أطفال المرتدّ إلى الوقوف.

---

(١) انظر اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ١٥٧.

(٢) انظر اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٦٧/١. والملاحظ أنّ حمل الحديثين على النّسخ يتعارض مع قول الإباضيّة بمنع النّسخ في الأخبار.

(٣) ابن يخلف: التّحف: ٧ وانظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٦١/١.

(٤) انظر السّوفي السّؤالات ٢٥٩.

والعجيب في قولــه هذا إنّ أطفال المرتدّ في الولايــة بينما أطفال أهل النّفاق في الوقوف ولا ريب أنَّ الرّدّة أعظم وأشــنع من النّفاق[١] بلا خلاف في ذلك.

### ٤) ولاية الطّفل إذا أسلم أحد أبويه[٢]

ولقد عرض الكدمي الخلاف في المســألة مبيّنًا أنَّ بعض الآباء يختلف حكمهم لكنّه رجّح التّســوية بين الأب والأمّ معلّلا ذلــك بأنَّ أحكام الولاية والإيمان تختلف عن أحكام النّفقات والأموال والمصالح الدّنيويّة[٣].

### ٥) حكم الأطفال إذا بلغوا:

لقد ذهب الجيطالي إلى أنَّ الطّفل عند بلوغه ينظر فيه فإن ظهر منه الوفاء أبقي على منزلته الأولى من الولاية وإن علم منه كفر تبرّئ منه وإن لم يعلم منه وفاء ولا غيره توقّف فيه[٤].

والمسألة قد طرحت قبل الجيطالي، فالدّرجيني يورد ثلاث مسائل سألها محمّد بن بكر أبا نوح أولاها هذه المســألة فقال: «إنْ أنست منه خيرا تولّيته وإن لم تأنس منه خيرا أمســكت عن ولايته وحينئذٍ أشكل هذا الجواب على السّائل ورأى مشــابهته لقول النّكّار في الحارث وعبد الجبّار غير أنَّ أبا نوح رفع هذا الإشــكال بتوضيح الفرق بين المســألتين ذلك أنَّ هذا الطّفل كان متولّى بولاية أبويه فلمّا بلغ زال عنه حكمهما بينما النّكّار أزلوا الولاية بغير موجب يقيني[٥].

---

(١) لأنَّ المقصود بالنّفاق هنا المخالفة في المذهب.

(٢) انظر ابن يخلف: التّحف: ٦، الجيطالي: قواعد الأسلام ٦١/١، الشّقصي: منهج الطّالبين ١٦٣/٢.

(٣) انظر الكدمي: المعتبر ٢٢/٢، ٢٣.

(٤) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٦١/١.

(٥) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ ١٥٣/١.

أمّا الشّمّاخي فقد دعا إلى اختبار الصّبيّ عند بلوغه فإن أظهر الوفاء أبقي على ولايته وإلّا تبرّئ منه[1].

وأمّا امحمّد اطفيّش فقد ذهب إلى أنّ ولايته تنتقل إلى الوقوف لأنّها ليست بالذّات بل بالتّبع[2] فإذا أتى بالجمل الثّلاث تولّى بالذّات حتّى يرى منه موجب البراءة[3].

والنّاظر في واقع حياة النّاس يدرك أنّ من عاش في أحضان أسرة مسلمة فإنّه لا محالة سينشأ تنشئة إسلاميّة يكون لها الأثر في اعتقاده وسلوكه بعد بلوغه ولذلك لا حاجة لمثل هذا الطّفل إلى أن يوقف فيه أو تختبر أقواله وأفعاله خاصّة وأنّه قد لقّن الشّهادتين وكثيرا من أحكام الإسلام قبل البلوغ وبناء على ذلك فإنّه يبقى على ولايته حتّى يظهر منه ما يوجب البراءة.

أمّا من عاش في بيئة كافرة فإنّه بمجرّد بلوغه يدعى إلى الإسلام فإن استجاب ظلّ على ولايته السّابقة وإن أبى تبرّئ منه.

وخلاصة القول في الأطفال أنّ أرجح الآراء هو أنّهم جميعًا في الولاية بقطع النّظر عن الآباء والأمّهات وهم براء ممّا فعل آباؤهم من شرّ قال تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر: ٣٨] فمن كفر منهم بعد البلوغ أو أخلّ بشيء من الدّين استحقّ البراءة ما لم يتب.

---

(١) انظر: الشّمّاخي: السّير ٢٨٤.

(٢) انظر اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ١٤٨.

(٣) انظر اطفيّش: شامل الأصل والفرع ٦٧/١.

## المبحث الثاني

# تطوّر مبحث الولاية والبراءة

### تمهيد: الولاية والبراءة قبل الإسلام

كان العرب يعيشون على شكل قبائل متناحرة يأكل القويّ منهم الضّعيف وتندلع الحـــروب بينهـــم لأتفه الأســباب وحينئـــذ يتكتّل أفــراد كلّ قبيلة فيتضامنون فيما بينهم لينصر قويّهم ضعيفهـــم بقطع النّظر عن كونه ظالمًا أو مظلومًا. قال أحد الشّعراء

لا يسألون أخاهم حين يندبهم    في النّائبات على ما قال برهانًا[1].

وهذا في حـــدّ ذاته يعدّ تطبيقًـــا عمليًا واضحًا للولايـــة باعتبارها النّصرة والمؤازرة والتّآخي.

وكان من عادة العـــرب، إذا خالف أحدهم تقاليد القبيلـــة أو عقائدها أو أساء التّصرّف كأن يقتل أحدا من أفراد القبيلة أو من قبيلة بينهم وبينها عهد، أنّهم يبرؤون منه فيطردونه من مجالسهم ويقاطعونه ويشهرون ذلك. ومن هذا المنطلق كانت مقاطعة قريش لبني هاشـــم عندما ناصروا الرّسول محمّدًا ﷺ وأبوا تســـليمه إليهم فما كان منهم إلّا أن حاصروهم حصارا اقتصاديًا شديدًا فمنعوا عنهم الطّعام والشّـــراب وحرّموا مناكحتهم وربط أيّ صلة بهم[2] ولا شكّ أنّ هذا من أقسى مظاهر تطبيق البراءة.

---

(١) انظر أبو تمّام: ديوان الحماسة ٩/١. وانظر على سبيل المثال حرب البسوس أسبابها ونتائجها.

(٢) انظر تفاصيل ذلك في سيرة ابن هشام تح مصطفى السّقّا ٣٥٠/١.

## الولاية والبراءة في صدر الإسلام:

### أ ـ زمن الرّسول ﷺ

إذا كان أهل الجاهليّة قد طبّقوا نظام الولاية والبراءة بصفة فعليّة فهل يعني ذلك أنَّ المسلمين اقتبسوا ذلك من البيئة الجاهليّة؟ وهل يسوغ القول إنّ الأساس الذي تطوّر عنه مبدأ البراءة هو معاملة القبائل العربيّة المنبوذين. لا ريب أنَّ المسلمين مجمعون على أنَّ الإسلام منهج عقديّ وتشريعيّ مستقلّ[١] يستقي أحكامه من الله بواسطة النّبيّ محمّد ﷺ. غير أنَّ الذي يدعو إلى وضع هذين السّؤالين في مطلع هذا المبحث هو ما احتمله عوض خليفات من أن أصل نظام البراءة ما وجد في العصر الجاهلي فقد قال: «ويبدو أنَّ معاملة القبائل العربيّة لأفرادها المنبوذين كانت الأساس الذي تطوّر عنه هذا المبدأ الذي عرف بالبراءة»[٢].

والظّاهر أنَّ المؤلّف يريد أن يعبّر بذلك عن إقرار الإسلام لهذا المبدإ وتركيزه في المجتمع شأنه في ذلك شأن كثير من القيم الأخلاقيّة التي وجدت في الجاهليّة فأقرّها الرّسول ﷺ بقوله: «**بُعثت لأتمّم حسن الأخلاق**»[٣] غير أنَّ الفرق واضح بين ما كان موجودا في الجاهليّة وبين ما جاء به الإسلام من حيث الاختلاف في الأساس الذي يقوم عليه مبدأ الولاية والبراءة ذلك أنّهما كانتا قائمتين على أساس القبيلة بخلاف الإسلام بما جاء نقض ذلك وأقامهما على أساس العقيدة الصّحيحة منددا بالعصبيّة القبليّة أو

---

(١) نعم إنّ الإسلام يتّفق مع الشّرائع السّماويّة السّابقة في أصول العقيدة لكنّه يختلف عنها في الفروع.

(٢) عوض خليفات: مجلّة: مجمع اللّغة العربيّة الأردني عدد ٥، ٦ سنة ١٩٧٩ ص١٤٥ وقد استوحى الفكرة من كتاب «الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي»: ٨٩ ـ ١٠٢.

(٣) أخرجه مالك بن أنس في الموطّأ كتاب الجامع ما جاء في حسن الخلق.

الإقليميّة أو غيرها من الرّوابط ومركّزًا في الأذهان أنّ الأخوّة الدّينيّة أوثق من الأخوة النّسبيّة وقد جاء القرآن موجبًا لعداوة الكافرين ولو كانوا أقرب النّاس إلينا نسبا قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ولقد طبّق الرّسول ﷺ الولاية والبراءة عملا بالآيات والأحاديث المحرّضة على ولاية المؤمنين والبراءة من الكافرين والنّصوص الدّاعية إلى وجوب التّوادد والتّحابب بين المسلمين[1] ولذلك سارع الرّسول ﷺ إلى المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار بمجرّد الوصول إلى المدينة ولمّا دعاهم إلى التّآزر والتّوادد امتثلوا لأمره إلى حدّ اقتسام الدّور والزّوجات[2] كما أنّه ﷺ كان يقاطع كلّ من أحدث في الإسلام أمرا أو قصّر في أداء واجب كما وقع بالنّسبة لثعلبة وللثّلاثة الّذين تخلّفوا عن غزوة تبوك.

أمّا ثعلبة فقد كان رجلًا تقيًا ملازمًا للجماعة لكنّه طلب من الرّسول ﷺ أو يدعو الله له أن يرزقه ثروة طائلة فلمّا استجاب الله لدعاء رسوله ﷺ اغترّ ثعلبة بماله وقاطع الجماعة وامتنع عن فريضة الزّكاة وحينئذٍ نزل فيه قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ۝ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ ۝ فَأَعْقَبَهُمْ

---

(١) انظر ما سبق ص١٩٩ عنصر حكم الولاية والبراءة.

(٢) انظر محمّد بن سعد كتاب الطّبقات الكبير مج١: ١/٢ ط ليدن ١٣٢٢هـ نشر طهران. وانظر تفسير ابن كثير لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ...﴾ [الحشر: ٩]. فقد وردت عدّة نصوص من البخاري وأحمد في تعاطف الأنصار مع المهاجرين ج٤ ص٣٣٧.

﴿نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٥ ـ ٧٧] وبعد نزول الآيات الكريمة أقبل على رسول الله ﷺ يريد تسليم الزّكاة فردّ عليه صدقته وأخذ يحثي على رأسه التّراب[١] وفي هذا الموقف دلالة واضحة على براءة الرّسول ﷺ منه ومن صنيعه.

وأمّا في يتعلّق بحادثة الثّلاثة الّذين خلّفوا[٢] فلم تقبل توبتهم إلّا بعد خمسين يومًا.

ولمّا عاد الرّسول ﷺ إلى المدينة ـ بعد انتهاء الغزوة ـ قصد المسجد فجاءه المتخلّفون (وهم بضعة وثمانون رجلا) يعتذرون له فقبل اعتذارهم موكّلا سرائرهم إلى الله إلّا هؤلاء الثّلاثة فقد ردّهم وامتنع عن ردّ السّلام عليهم وأمر بمقاطعتهم ومنع مجالستهم ومحادثتهم بل بلغ بهم الحدّ إلى أن أمرهم بعزل نسائهم فضاقت عليهم الأرض بما رحبت واشتدّ قلقهم وجزعهم فلازم بعضهم البيوت طيلة هذه المدّة[٣] وقد خافوا على أنفسهم أن يموتوا على هذه الحالة لكنّ الله برحمته وعلمه بصدق نواياهم وتوبتهم قال تعالى:

---

(١) انظر: الطّبري: جامع البيان (ط. ٣. بيروت ١٩٧٨م، ١٣٩٨هـ) ج ١٠ ص ١٣٠، ١٣١.

(٢) وهم كعب بن مالك ومرارة بن الرّبيع وهلال بن أميّة وكلّهم من الأنصار. يروي كعب بن مالك عن نفسه أنّه تخلّف عن غزوة تبوك تكاسلًا بسبب ميله إلى الثّمار حين نضجت ولمّا سأل عنه رسول الله ﷺ قال رجل حبسه برداه والنّظر في عطفيه فقال معاذ بن جبل بئسما قلت والله يا رسول الله ما علمنا عليه إلّا خيرًا فسكت رسول الله ﷺ. وانظر تفسير القاسمي ج ٨ ص ٣٢٨٩.

(٣) أمّا كعب بن مالك فلم ينقطع عن صلاة الجماعة رغم هجر جميع المسلمين له وكان يتعمّد الصّلاة بجانب الرّسول ﷺ فكان يسارقه النّظر فإذا أقبل على صلاته نظر إليه وإذا التفت نحوه أعرض عنه. انظر تفسير القاسمي ج ٨ ص ٣٢٩١. ولقد ثبت كعب على مبدإ الإسلام أثناء البراءة رغم إرسال ملك غسّان إليه أن الحق بنا بعد أن هجرك أصحابك نواسك إنّ الله لم يجعلك بدار هوان ولا مضيعة لكنّه أحرق الرّسالة ولم يعبأ بها. فكان له بعد فصل، قبول التّوبة. انظر نفس المصدر والصّفحة.

﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١١٨]. ولمّا نزلت هذه الآية تولّاهم المسلمون وهنّأوهم أيّما تهنئة وقرّبوهم إليهم فصاروا أحبّاء لهم أعزّاء عليهم(١).

لا محالة أنّ دعوة رسول الله ﷺ أصحابه إلى موالاة بعضهم بعضًا ومعاداة المخالفين لنهج الله تهدف إلى تكوين شخصيّة الجماعة الإسلاميّة(٢) والمحافظة على وحدتها وسلامتها من كلّ مظاهر الانحلال والتّخلّي عن تعاليم الشّريعة.

ومن المعلوم أنّ الموقف الصّلب الذي وقفه الرّسول ﷺ من هؤلاء الثّلاثة لا يقصد به مجرّد التّنكيل بهم وإنّما أريد بذلك تربية الأمّة المسلمة حتّى لا يتجرّأ واحد منها على مخالفة أحكام الشّريعة(٣).

ب ـ زمن الصّحابة والتّابعين:

لقد وردت آثار كثيرة عن الصّحابة والتّابعين تدلّ على تبنّيهم لمبدأي الولاية والبراءة وتطبيقهم لهما.

فعمر بن الخطّاب مثلًا يروى عنه أنّه قال: «من علمنا فيه خيرًا قلنا فيه خيرًا وظننا فيه خيرًا ومن علمنا منه شرًّا قلنا فيه شرًّا وظننا فيه شرًّا»(٤).

---

(١) وقد استنتج المفسّرون من الآية جواز هجران أهل المعاصي حتّى يتوبوا. انظر القرطبي: التّفسير ٢٧٨/٨. وانظر تفسير القاسمي: ٣٢٩٤/٨. كما أشار محمّد عبده في تفسيره إلى أنّ الإمام أحمد كان لا يبكيه شيء في القرآن أكثر من هذه القصّة. انظر تفسير المنار: ٧١/١١.

(٢) انظر: أبو الحسن شحاته: الولاية والبراءة ١٦، ١٧.

(٣) قال الجبائي: أراد الله تشديد التّكليف عليهم لئلّا يتجرّأ أحد على التّخلّف ونهيه ﷺ عن كلامهم ليس عقوبة. انظر تفسير الرّازي: ٢١٩/١٦.

(٤) انظر: الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث رقم ٧٠٠.

كما يذكر عنه أنّه عنّف أبا موســى الأشــعري حين اســتكتب نصرانيًا قائلا: «لا تدنهــم وقد أقصاهم الله ولا تكرمهم وقــد أهانهم الله ولا تأمنهم وقد خوّنهم الله»[١].

كما يروى عن ابن مسعود أنّه قال: «اعتبروا النّاس بإخوانهم»[٢].

وعن أنس بن النّظر ـ عمّ أنس بن مالك ـ أنّه قال يوم أُحد اللّهم إنّي أعتذر إليك ممّا صنع هؤلاء (يعني المســلمين) وأبرأ إلى الله ممّا جاء به هؤلاء (يعني المشركين) ولقد أسر أبو اليسر الأنصاري أخا لمصعب بن عمير فقال مصعب: شدّ وثاقه فإن أمّه ذات مال لعلّها تفديه منك فقال له أخوه أهذه وصاتك بي يا أخي فقال مصعب إنّه أخي دونك[٣].

كما نقل عن ابن عبّاس قوله: «من أحبّ في الله وأبغض في الله ووالى في الله وعادى في الله فإنّما تنــال ولاية الله بذلك ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصومه حتّى يكون كذلك وقد صارت مؤاخاة النّاس على أمر الدّنيا ولا يجدي على أهله شيئًا.»[٤].

هذا بالنّســبة للصّحابة أمّــا التّابعون فقد رويت عنهــم أيضًا أخبار مماثلة منها أنّ الحسن البصري كان يقول: «لا تجالس صاحب بدعة فإنّه يمرض قلبك»[٥].

---

(١) انظر: أبو الحسن شحاته: الولاية والبراءة ٢١، ٢٢ تلخيصا من بيان الشّرع للكندي.

(٢) انظر: ن. م. ص٢١.

(٣) انظر أبو الحسن شحاته: الولاية والبراءة: ١٩.

(٤) انظر حلية الأولياء ٣١٢/١، ابن رجب الحنبلي: جامع العلــوم والحكم ٣٠. ط. ٣. نقلًا عن القحطاني: الولاء والبراء في الإسلام ٤١.

(٥) انظر مجموعة التّوحيد الرّسالة ٦ (رسالة محمّد بن عبد الوهّاب) ص١٦٩.

ويشير جابر بن زيد عند مناقشته للخوارج إلى مبدإ تحريم ولاية أهل الحرب[١].

كما يذكر عنه أنّه مرّ برجلين أمينين يلعنان رجلًا آخر فقال لعن الله من لعنتما[٢].

وفي رسالة عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان تصريح بالبراءة من ابن الأزرق وأتباعه وكلّ من برئ الله ورسوله منه مع وجوب ولاية من تولّاه الله ورسوله[٣]. كما تروي كتب السّير حادثة تبرهن على تطبيق الأوائل للولاية والبراءة ذلك أنّ قريبًا بن مالك وأخاه زحافًا وآخر يسمّى كعبًا أسهموا في قتل مجموعة من الموالي بأمر من ابن زياد[٤] ولمّا فعلوا ذلك تبرّأ منهم النّاس يقول الدّرجيني: «وكان أحدهم إذا تيمّم مجلسًا من مجالس المسلمين يستأذن فلا يأذن له ويخاطب بأقبح الكلام فيقف يبكي ما شاء الله ثمّ ينصرف»[٥].

### ج ـ بعد عصر الصّحابة والتّابعين:

لقد استمرّ العمل بأصلي الولاية والبراءة باعتبارهما فريضتين كسائر الفرائض والدّارس لكتب السّير يستطيع أن يتعرّف على كثير من النّماذج والأمثلة من ذلك أنّ عبد الله بن إباض في رسالة إلى عبد الملك ابن

---

(١) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ ٢٠٩/٢.

(٢) انظر. ن. م. ٢١٣/٢.

(٣) انظر سالم بن حمد الحارثي: العقود الفضّيّة ١٢٩ ـ ١٣٦ فقد أورد نصّ الرّسالة كاملًا.

(٤) ذلك أنّ ابن زياد أخذ جماعة من الشّراة منهم العرب والموالي فأمر الموالي بقتل العرب فامتنعوا ولمّا أمر العرب بقتل الموالي فعلوا فخلّى سبيلهم. انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ: ٢٣٣/٢، ٢٣٤.

(٥) انظر: ن. م. ٢٣٤/٢.

مروان صرّح بولايته للمحكّمة ولكلّ من والاهم ومعاداة كلّ من عاداهم كما أعلن عن براءته مــن ابن الأزرق وأتباعه بســبب فرض الخروج من البصرة وما يتّصل بذلك من أحكام تبنّوها. كما أنَّ أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة أظهر ولايته لجعفر بن السّــمّاك[١] والحتات بــن كاتب[٢] لمّا قاتلا الخوارج دفاعا عن البصرة[٣] كما أعلن براءته من جماعة بسبب محاججته في مسألة المجوســيّ إذا دعاه من كان على دين عيسى ولم تبلغه الدّعوة فقد حكموا بســلامة الدّاعي وكفــر المجيب ولمّا برئ منهــم أبو عبيدة خرجوا منكســرين فأتوا حاجبًا[٤] فقالوا أغثنا قد عجّل علينا بالبراءة إنّما أردنا أن نســتفهمه ولمّا أخبره بتوبتهم قال فليأتوا الرَّبيع وعبد السّلام بن عبد القــدّوس[٥] فليخبراهمــا بتوبتهــم ولمّا فعلــوا أمر بهــم فأدخلوا المجالس[٦] وســئل أبو عبيدة عن الواقف وقوف الشّــكّ فقال هو هالك والسّائل معذور[٧].

كما روى الدّرجيني عن حاجب وأبي عبيدة أنّهما أعلنا البراءة من حمزة الكوفي وعطيّة والحارث بسبب قولهم في القدر وترويجهم ذلك بين العامّة يقول الدّرجيني: «ثمّ قــال (أي حاجب) إنّ حمزة وعطيّــة والحارث أحدثوا

---

(١) أمّا جعفر بن السّـمّاك فهو من طبقة التّابعين كان أحد شيوخ أبي عبيدة وكان ممّن وفد مع جماعة إلى عمر ابن عبد العزيز انظر الدّرجيني: طبقات المشــائخ ٢٣٢/٢/٢٣٣، الشّمّاخي: السّير: ٧٤/١.

(٢) لم نعثر له على ترجمة.

(٣) انظر سالم بن حمد الحارثي: العقود الفضّيّة: ١٤٠.

(٤) هو أبو مودود حاجب الطّائي من طبقة تابعي التّابعين وكان لا يقول بوجوب الخروج على الظّلمة انظر ترجمته: الدّرجيني: طبقات المشايخ ٢٤٨/٢ ـ ٢٥٣، الشّمّاخي: السّير ٨٤/١.

(٥) لم نعثر له على ترجمة.

(٦) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ: ٢٤٢/٢، الحارثي، العقود الفضّيّة ١٤٣، ١٤٤.

(٧) انظر ابن جعفر الجامع ١٧٠/١.

علينا أحداثًا فمن آواهم أو جالسهم فهو عندنا الخائن المتّهم قال فتفرّق النّاس وطردوهم من المجالس ولم يقربهم أحد»[١].

كما تبرّأ ضمام بن السّائب[٢] من رجل من أهل خراسان بسبب براءته من رجل متولّى[٣].

ولقد خطب أبو حمزة الشّاري[٤] خطّبتين مشهورتين إحداهما في مكّة والأخرى في المدينة فكان ممّا قاله في خطبته المكيّة: «النّاس منّا ونحن منهم إلّا عابد وثن وكفرة الكتاب وإمام جائر»[٥]. وفي خطبته بالمدينة يقول: «النّاس منّا ونحن منهم إلّا ثلاثة حاكم بغير ما أنزل الله ومتّبع له وراض بعمله»[٦].

وممّا تضمّنه عهد محبوب بن الرّحيل إلى طالب الحقّ الدّعوة إلى استتابة المذنب والاستماع إليه وقبول توبته والإنكار على المسارعة بإعلان البراءة كما حدّد فيه بعضا من الذّنوب التي لا تستوجب الكفر والخلع من الولاية[٧].

وفي وصيّة حاجب الطّائيّ لعبد الملك الطّويل[٨] الأمر بنصح المذنب واستتابته وبالرّفق به ما دام الذّنب بينه وبين الله أمّا إذا كان مشاغبًا ومريدًا للفتنة بين المسلمين فقد دعا إلى كشفه وهجره وإبعاده من المجالس وتحذير

---

(١) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ ٢٤٢/٢، الحارثي: العقود الفضّيّة ١٤٣، ١٤٤.

(٢) من علماء الطّبقة الثّالثة انظر ترجمته: الدّرجيني: طبقات المشائخ ٢٤٦/٢ ـ ٢٤٨.

(٣) انظر. ن. م. ٢٤٨/٢.

(٤) هو المختار بن عوف الكندي من رجال الطّبقة الثّالثة انظر الدّرجيني طبقات المشائخ ٢٦٢/٢.

(٥) الدّرجيني: طبقات المشائخ ٢٦٧/٢.

(٦) الدّرجيني: طبقات المشائخ ٢٦٩/٢.

(٧) انظر. ن. م. ٢٥٢/٢، ٢٥٣.

(٨) عبد الملك الطّويل (٢٠٧، ٢٢٦هـ) من تلاميذ أبي عبيدة، القرن الثاني الهجري.

النّاس منه[١] كما عدّ أبان بن وسيم[٢] ولاية الأشخاص ممّا يجب اعتقاده والدّينونة به[٣] فهذه النّصوص دالّة على تبنّي الإباضيَّة لمبدأي الولاية والبراءة وتطبيقهم لهما منذ عهد مبكّر ولقد سبق أن ذكرنا السّبب التّاريخي الذي جعل الإباضيَّة سواء في المشرق أو في المغرب يهتمّون بهذا الموضوع اهتماما خاصّا حيث أنَّ قضيّة الحارث وعبد الجبّار (والاشتباه في أمرهما وما ترتّب على ذلك من الخلاف في حكمهما) هي من أهمّ العوامل التي أدّت إلى تطوّر البحث في هذه المسألة وكثرة الجدل إلى حدّ أنَّ أبا عبيدة مسلمًا بن أبي كريمة وحاجبًا الطّائيّ كتبًا إلى أهل المغرب بالكفّ عن هذه المسألة وذلك لما بلغهما من نزاع وشقاق خطيرين.

كما أنَّ قضيّة الصّلت بن مالك[٤] وموسى بن موسى[٥] وراشد بن النّظر[٦] أدّت إلى اختلاف شديد بين العلماء وجدل استمرّ طيلة قرن ممّا جعل أبا سعيد الكدمي يؤلّف كتابًا مستقلًا في هذا الغرض[٧].

---

(١) انظر: ن. م. ٢/٢٨٠ ـ ٢٨٤.

(٢) هو أبو ذرّ أبان بن وسيم النّفوسي من علماء الطّبقة الخامسة (٢٠٠ ـ ٢٥٠هـ)

(٣) انظر. ن. م ٣٠٥.

(٤) هو من أئمّة عمان ولّي الحكم ما بين ٢٣٧، ٢٧٢هـ. حدثت في عهده محنة الانقسام إلى نزوانيّة ورستاقية بعمان. توفّي سنة ٢٧٥هـ. انظر الحارثي: العقود الفضّيّة ٢٥٥.

(٥) من علماء عُمان في القرن الثّالث الهجري عاش أحداث الفتنة النّزوانيّة والرّستاقيّة. أدرك إمامة عزان بن تميم الخروصي (٢٧٧ ـ ٢٨٠هـ) انظر الحارثي العقود الفضّيّة: ٢٥٦.

(٦) أحد أئمّة عمان بايعه موسى بن موسى بن عليّ هو ومن معه بفرق (قرب نزوى) وذلك في حياة الإمام الصّلت بن مالك. ولّي راشد الحكم ما بين ٢٧٢ و٢٧٧هـ. انظر: سيّدة إسماعيل كاشف: السّير والجوابات: ٧٠.

(٧) وهو كتاب الاستقامة بجزئيه الأوّل والثّاني كما أنَّ معظم مسائل الجزأين الأوّلين من كتاب المعتبر في موضوع الولاية والبراءة.

وهكذا استمرّ البحث في هذه المسالة إلى أن جاء أبو عبد الله محمّد بن بكر فأبدى موقفه من قضيّة الحارث وعبد الجبّار ورأيه في حكم الطّفل عند بلوغه والمشهور بالخير إن فعل كبيرة والإمام إذا اتّهم بمعصية[١] ثمّ جعل من الولاية والبراءة أساسا من أسس نظام العزّابة.

وانطلاقًا من هذا التّاريخ أصبح موضوع الولاية والبراءة مبحثا من مباحث العقيدة لا يخلو منه كتاب من كتب التّوحيد.

والجدير بالذّكر أنَّ أوّل دراسة منظّمة ومنسّقة في شمال إفريقيا عن الإباضيَّة هي دراسة أبي الرَّبيع سليمان بن يخلف في كتاب التّحف أمّا قبله[٢] فإنّ المعلومات في هذا الموضوع متفرّقة[٣] وبناء على ذلك فإنّ الفضل يرجع إلى أبي الرَّبيع في تأصيل هذه المسألة.

وبعد أبي الرَّبيع صار المؤلّفون يعتنون بجزئيّات دقيقة جدًّا وكتاب السّؤالات شاهد على مدى الاهتمام بالجزئيّات والتّفريعات[٤].

---

(١) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ ١٥٣/١، الجّعبيري: نظام العزّابة ١٠٥.

(٢) نعم نجد بعض الإشارات في كتاب الرّدّ على جميع المخالفين لأبي خزر لكنّها لا تصل إلى حدّ التّنظيم والتّنسيق والاستدلال كما هو الشّأن عند أبي الرّبيع.

(٣) لقد اقتبسنا هذه الملاحظة من أطروحة عمرو خليفة النّامي تحت عنوان: تطوّر الفكر الإباضي ص٣٣٦.

(٤) وقد ذكرنا جملة من الأمثلة فيما يلي انظر ص٢٨٢.



# نتائج مبدأي الولاية والبراءة

إذا كان الإباضيَّة أكثر من اعتنى بموضوع الولايــة والبراءة نظرًا وتطبيقًا على امتداد فترات تاريخهم بالمشرق والمغرب على حدّ سواء فهل كان لهذا الاعتناء البالغ آثار إيجابيّة أم سلبيّة في حياة الجماعة الإباضيّة؟.

وللتّمكّن من الجواب على هذا السّؤال لا بدّ من البحث في كتب تاريخ الإباضيَّة وســيرهم عن نمــاذج من الحيــاة العلميّة تتجلّى فيهــا نتائج تبنيّ الإباضيَّة لهذين الأصلين.

## ١ ـ نتائج الولاية

أمّا مبدأ الولاية فمن الطّبيعي أن يركّز بين الأمّة روح التّماسك والتّحابب والتّعاون. ولقد برهن عوض خليفات في إحــدى مقالاته[١] على وقوع ذلك بالفعل في البيئة الإباضيَّــة واختار أمثلة متعدّدة اســتقاها من كتابي طبقات الدّرجيني وسير الشمّاخي نذكر منها:

أ ـ قال المعتمر بــن عمارة[٢] لأبي عبيدة مســلم بن أبــي كريمة: إنّك

---

(١) انظر عوض خليفات مجلّة مجمع اللّغة العربيّة الأردني ص١٦٠ عدد ٥ و٦ سنة ١٩٧٩.

(٢) أخذ العلم عن أبي عبيدة مســلم بن أبي كريمة وضمام بن السّائب وغيرهما. كان يقول: ما لقي أحد ممّن يقرّ بالإســلام بذنب أعظم من ترك الصّلاة عمدا. انظر الشّــمّاخي: السّــير ١٠١/١.

لأحبّ إليّ من أبي فقال أبو عبيدة: هكذا ينبغي لك يا معتمر أن تكون لأنّك بذلت لي ما لم تبذله له أيّ الولاية[١].

كما يورد الدّرجيني في طبقاته أيضًا قصّة شبيهة بهذه الحادثة ذلك أنّ أبا الحرّ[٢] لمّا قدِم أخوه من السّفر لم يقف له ولما قدم عُماني وقف إجلالًا واحترامًا له وعندما رأى على ملامح أخيه علامات التّأثّر صارحه بأنّ مودّة النّسب لا يمكن أن تصل إلى مودّة الدّين والولاية[٣].

ب ـ ما يروى من حوادث تبرز حقيقة التّرابط الاجتماعي خاصّة بين الأغنياء والفقراء ذلك أنّ أبا الحرّمثلا كانت له طريقة خاصّة في قسمة الثّمار عند نضجها فقد كان يجعلها قسمين متساويين: قسم يدفعه لعياله وآخر يخصّصه للفقراء والمساكين[٤].

كما أنّ الإباضيّة في فترة من الفترات كانوا إذا دخل شهر شعبان يرسلون كمّيات هائلة من الأطعمة إلى الفقراء. ولهم طريقة طريفة في إيصالها إلى أصحابها إذ يأتي رجل بالجمال إلى باب الدّار فيدخلها ويكتب على خرقة: كلوا وأطعموا[٥] كما أنّهم كانوا يسارعون إلى قضاء ديون المتوفّى منهم تبرئة لذمّته عند الله يوم القيامة. يذكر الدّرجيني نقلًا عن أبي سفيان محبوب ابن

---

(١) انظر الدّرجيني: طبقات المشايخ ٢٤٥/٢.

(٢) هو أبو الحرّ علي بن الحصين العنبري من علماء الإباضيّة في القرن الثّاني للهجرة. كان موسرًا وتأتيه غلّته من البصرة إلى مكّة فيقسمها نصفين فيفرّق نصفها في الفقراء وربعًا في نفقته وربعًا في مساعدة المسلمين. انظر الشّمّاخي: السّير ٩٢/١ ـ ٩٤، وهو من طبقة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وقد عاصر الرّبيع بن حبيب ووائل بن أيوّب انظر إشارات إليه في كتاب طبقات المشائخ للدّرجيني: ٢١٠/٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٧٠.

(٣) انظر: الدّرجيني: طبقات المشائخ ٢٧٢/٢.

(٤) انظر: الدّرجيني: طبقات المشائخ ٢٦٩/٢ والشّمّاخي: السّير: ١٠١.

(٥) الشّمّاخي: السّير: ١١٤.

الرّحيل أنّ حاجبًا الطّائي مات وعليه دين فابتدر أربعة بضمان دينه عند تغسيله ولمّا لحق بهم الفضل بن جندب[١] قال دينه عليّ دونكم حتّى أعجز عنه ولا يبقى لي مال[٢].

هذه بعض الأمثلة التي تدلّ على التّكافل الاجتماعي القائم على أساس التّوادد والمحبّة المنبثقين من مبدإ الولاية والشّعور بضرورة التّآزر والمحافظة على الكيان الإباضي ولا غرابة في وجود هذه الحوادث في الوسط الإباضي بعد إثباتنا إلحاح الإباضيّة على وجوب الولاية استنادًا إلى الآيات والأحاديث الدّاعية إلى التّكافل والأخوّة القائمة على أساس المحبّة الخالصة[٣].

### ٢ ـ نتائج البراءة

لقد مكّن مبدأ البراءة من تطهير المجتمع من كثير من الرّذائل ذلك أنّ مخالفة تعاليم العقيدة الإباضيّة أو ارتكاب أيّ ذنب مخلّ بالحياة الاجتماعيّة وفيه إضرار بالآخرين يدفع الأمّة كلّها إلى مقاومته مقاومة شديدة وعنيفة فشارب الخمر مثلًا يقاطع فلا يكلّم ولا يؤاكل ولا يتعامل معه ولا يسلّم عليه[٤] فيصير منبوذًا من قبل خاصّة النّاس وعامّتهم حتّى أقرب النّاس إليه ولا مراء أنّ لهذه العمليّة أثرًا عميقًا في النّفس ومَنْ من النّاس يستطيع أن

---

(١) هو مولى للأزد وكان من خيار علماء الإباضيّة. كان ذا مال وكرم. قيل إنّ أصله من عُمان عاش في أوائل القرن الثّاني للهجرة. انظر الشّمّاخي: السّير ٩٨/١، ٩٩.

(٢) الدّرجيني: الطّبقات ٢٥٠/٢ وفي نفس الكتاب ص٣٨٣، ٣٨٤ حادثه شبيهة بهذه وهي أنّ رجلا نفوسيًا مات وعليه دين فوقع التّنافس في قضائه.

(٣) انظر ما سبق تحت عنوان وجوب الولاية ص١٩٩.

(٤) يجتمع به مجلس العزّابة اجتماعا مضيّقا فإن أعلن عن إصراره على المنكر يأمر رئيس العزّابة بعقد اجتماع عامّ في المسجد ويكون عادة إثر الصّلاة وحينئذٍ يصرّح إمام المسجد بالبراءة منه ويدعو النّاس جميعا إلى مقاطعته حتّى يتوب.

يعيش مع أناس يستنكفون في كلّ لحظة عن مكالمته بل وحتّى مجرّد الالتفات إليه، ويجمعون على إظهار العداوة له ما دام مصرًّا على معصيته.

وبما أنّ الإنسان بأحاسيسه فإنّه لا يطيق الصّبر على حياة نكدة وشقيّة فيها هجران عمليّ لكافّة النّاس له ولذلك يلجأ أكثر المتبرّإ منهم في أيام قليلة إلى المسارعة بإعلان التّوبة أمام الجميع[١].

لقد ساعد تطبيق البراءة على حماية الجماعة الإباضيّة من الهبوط الأخلاقيّ وانتشار المنكرات والتّجاهر بها حتّى خلال فترة الكتمان التي يغيب فيها الحكم فيقوم نظام البراءة مقامه في الزّجر والرّدع. وبفضل هذا المبدإ لم يشتك الإباضيّة ظاهرة الانحراف والتّمرّد على القيم الاجتماعيّة ومن يزور وادي مزاب اليوم لا يرى شيئًا من المنكرات التي تؤتى بصفة علنيّة إلّا ممّن كان دخيلًا على أهل البلد[٢]. وهذا لا يعني انقراض العصاة من المجتمع الإباضيّ وإنّما مرادنا هو أنّ البراءة وإن لم تستطع القضاء على المعصية فإنّها قدرت على تطهير المجتمع من العصاة المجاهرين والمتّحدين للقيم والمشاعر[٣].

---

(١) انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ ٥/١. وهناك طريقة متّبعة اليوم في وادي مزاب لإرجاع المتبرّإ منه إلى الولاية عند رغبته في التّوبة.
إذ يأمر رئيس العزّابة بعقد اجتماع عامّ شبيه الاجتماع السّابق وذلك بالمسجد ثمّ يجيء التّائب قائلًا: تبت إلى الله وإلى جميع المسلمين ويكرّرها مرارا حتّى يسمعه جميع الحاضرين ثمّ يلقي رئيس العزّابة خطبة حماسيّة يستعرض فيها عادة معاني التّوبة وقيمة المحافظة على الأحكام الشّرعيّة والعلاقات الاجتماعيّة وخطورة مناقضتها في الدّنيا والآخرة وأخيرًا يدعو النّاس إلى ولاية هذا التّائب من جديد واعتباره فردًا من أفراد المجتمع تجب محبّته ومودّته والإحسان إليه وحينئذٍ تزول جميع أشكال الهجران.

(٢) أيّ من السّيّاح أو من غير الإباضيّة الّذين لا يقدرون على تطبيق البراءة عليهم.

(٣) من المحتمل وجود بعض العصاة المتستّرين غير أنّ ذلك أهون وأخفّ لما فيه من محدوديّة انتشار المنكر في المجتمع.

لقد كان تطبيق البراءة شكلًا من الأشكال العمليّة للنّهي عن المنكر ومقاومته وتخليص المجتمع منه ومن البيّن أنّه أقوى تأثيرًا من الإنكار باللّسان لأنّه ضغط اجتماعيّ حادّ يشعر العاصي بذلّه وحقارته في أعين النّاس جميعًا ما دام مصرّا على معصيته أو مستكبرًا عن إعلان توبته لله أمام جميع المسلمين.

ولقد كان لغياب مبدإ البراءة في بعض الأوساط الإباضيَّة أثر سيئ لأنَّ بعض الشّباب صار يستهتر بالأحكام الشّرعيّة ويستهين بالقيم الأخلاقيّة فيغترّ بهم غيرهم ويقلّدونهم في اتّباع الهوى والجهر بالمعاصي[1].

ولقد أعجب محمَّد زكي إبراهيم[2] بتطبيق الإباضيَّة للبراءة وأثبت أنَّ الأمّة الإسلاميّة لو تمسّكت بهذا المبدإ لجنّبت الكثير من الويلات التي لحقت بها وفي نفس المسلك يذهب أبو الحسن شحاته[3] إلى أن ترك تطبيق هذا النّظام أدّى إلى فساد ذوق الأمّة وتغيّر المفاهيم والأحكام فصار ارتكاب المعاصي بالتّجاهر بها أمرًا عاديًا لا يثير الغضب في النّفوس ولا يحرّكها ولا يدفعها حتّى إلى مجرّد التّقزّز والامتعاض بل يصبح المنكر أحيانًا حسنًا وهذا منتهى ما آلت إليه الأمّة من انحطاط[4].

---

(١) جالست بعض علماء الإباضيّة في جزيرة جربة وسمعتهم يوعزون ذلك إلى غياب مبدإ البراءة منذ انقراض نظام العزّابة من الجزيرة.

(٢) هو رئيس العشيرة المحمّديّة بمصر.

(٣) هو أستاذ التّفسير بمعهد القضاء والوعظ والإرشاد بسلطنة عمان مشتغل بتحقيق بعض الكتب الإباضيّة نذكر منها كتاب الاستقامة لأبي سعيد الكدمي كما قام بتلخيص باب الولاية والبراءة من كتاب بيان الشّرع لأبي بكر الكندي.

(٤) انظر: أبو الحسن شحاته: الولاية والبراءة: ١١ و٢٥. والملاحظ أنَّ المؤلّف أشعري منتصر للإباضيّة في كتاباته.

ومن هنا يتبيّن دور الولاية والبراءة في ائتلاف الإباضيّة وجمع شملهم وانتظام أمرهم فكان هذا النّظـام من أهمّ العوامل التي حافظت على الكيان الإباضيّ رغم التّحديات والهجمات العنيفة التـي تعرّض لها الإباضيّة عبر التّاريخ[1] وقد تماشـى هذا النّظام مع مسلك الكتمان في المغرب إذ ساهم في المحافظة على تماسـك الجماعة الإباضيّة دون الوقـوع في صدام مع السّلطة الحاكمة[2].

ومع ذلك كلّه لا ينبغي لنا أن نغفل عن النّاحية السّلبيّة في تطبيق الولاية والبراءة ذلك أنّ شـدّة اهتمامهم بهذين الأصلين قـد أدّى بهم في كثير من الأحيان إلى المبالغة في التّطبيق فتنعكـس القضيّة إلى ضدّها ويتحوّل الأمر إلى اختلاف شـديد وصراع ذي أبعاد سياسـيّة تنقسـم الجماعة بسببه إلى حزبين أو أكثر وقد يسـتمرّ الصّراع أزمنـة طويلة كما وقع مثلًا في مسـألة الحارث وعبد الجبّار في المغرب ومسـألة موسـى بن موسى والصّلت بن مالك في المشـرق. وهذا من شـأنه أن يكون له الأثر السّـيئ في الأوساط الإباضيّة لمـا يترتّب عليه من تفـكّك وتصدّع للجماعة فهذه فتنـة النّزوانيّة والرّستاقيّة في المشـرق وتلك فتنة الوهبيّة والنّكّار في المغرب. ولو لا هذه الخلافات التي مزّقت وحدة الجماعة الإباضيّة لكان لهم شأن أعظم.

وأمّا ما ذكره الأسـفراييني[3] ـ تعريفـا بالإباضيّـة المفرطين في تطبيق البراءة ـ مـن أنّ رجلًا يدعى إبراهيم اسـتضاف جماعة مـن الإباضيّة فقال لجاريته قدّمي شـيئًا فأبطأت فحلف ليبيعنّها للأعـراب فقال له ميمون أتبيع

---

(١) انظر عوض خليفات: مجلّة ص١٤٧.

(٢) انظر الجّعبيري: نظام العزّابة: ٩٨.

(٣) انظـر: السـفراييني: التّبصير في الدّيـن ٥٩ وانظر نفـس القصّة في مقالات الإسـلاميّين للأشعري: ١٧٥/ والفرق بين الفرق للبغدادي: ١٠٧، ١٠٨.

مؤمنة للكفّار؟ وطال الحوار بينهما وانتهى ببراءة كلّ من صاحبه وانقسموا إلى ميمونيّة وإبراهيميّة وواقفة. فإنّ هذه القصّة لم نجد لها أثرًا في كتب سير الإباضيَّة التي اطّلعنا عليها ولا في كتب عقيدتهم وقد اشتغل أحد علماء الإباضيَّة بالرّدّ عليه مثبتا أنَّ القصّة مفتعلة لأنَّ الأشخاص المذكورين فيها مجاهيل وقد أجهد نفسه في البحث عن هؤلاء لكنّه لم يعثر عليهم ولا على قصّة شبيهة بها[1] ولئن كانت القصّة غير ثابتة عن الإباضيَّة فإنّ أمثلة تعلّق بعض الإباضيَّة بالجزئيّات الدّقيقة في الولاية والبراءة لا تعوزنا وقد سبق أن أشرنا[2] إلى أنَّ كتاب السّؤالات زاخر بمثل هذه النّماذج[3] ولنكتف بإيراد مثالين لذلك:

أ ـ إذا شهد ثلاثة رجال أنَّ متولّى يفعل كبيرة في الوصف ولم يعلموا ذلك فتولّاه أحدهم على ذلك وتبرّأ منه الآخر على الفعل ووقف فيه الآخر فإنّ المتولّي والواقف هالكان والمتبرّئ على ما لا يدري مخطئ وقيل هالك أيضًا[4].

ب ـ إن حكى أمينان عن أمينين عن أمينين آخرين كسرة فإنّه يبرأ من الأخرين[5] وليس الاشتغال بمثل هذه الجزئيّات من خصائص السّوفي وحده بل سبقه إلى ذلك كثير من العلماء[6] نذكر على سبيل المثال لا الحصر، ما قاله أبو العبّاس أحمد بن بكر الفرسطّائي في كتابه «تبيين أفعال العباد»: «إذا

---

(١) انظر عليّ يحيى معمّر: الإباضيَّة بين الفرق الإسلاميّة ٦٢/١ و٣١/١ ـ ٣٦

(٢) انظر ما سبق ص٢٣٠.

(٣) انظر علي سبيل المثال الصّفحات التّالية: ٤٦، ١١٠، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ٢٤٢...

(٤) انظر: السّوفي: السّؤالات: ٢٤٣.

(٥) انظر نفس المصدر: ١٠٩.

(٦) غير أنَّ السّوفي أشهر من اهتمّ بعرض هذه الجزئيّات باعتبار أنَّ كتابه كان جملة من الأسئلة المطروحة فكان لا بدّ من التّعرّض لها جميعًا.

شــاهد (المؤمن) من رجل يتولّاه عليه أو يبرأ منه فشكّ أنّه تولّاه أو تبرّأ منه فغير معذور وإن لـم يفعلهمــا فلا يجزيه إلّا تحقيق من تشــاكل عليه أنّ هذا الرّجل متولّــى أو متبرّأ منه فغير معــذور أمّا إن كان من أهــل الوقوف عند الوصف فشكّ أن تولّاه أو تبرّأه (كذا) فليس عليه شيء ما لم يمض فيه»[١].

ولقد أثار موضــوع الولاية والبراءة اختلافا فقهيًّا في مســائل متعدّدة نذكر منها:

**أ ـ الــزّكاة:** لقد اختلــف فقهاء الإباضيّــة في أخذ الــزّكاة من غير الأولياء وإعطائها لهم فعن أفلح بــن عبد الوهّاب أنّ الزّكاة لا تعطى إلّا لأهل الولاية[٢].

وعن ضمام بن السّائب[٣] أنّ يجوز إعطاء الأقرباء من الزّكاة ولو كانوا غير إباضيّة[٤]. أمّا عبد الله بن عبد العزيز وشــعيب بن معروف[٥] فقد ذهبا إلى أنّ كلّ المســلمين لهم الحقّ في الزّكاة إباضيّة كانوا أو غير إباضيّة[٦] خلافا لما نقل عن أبي عبيــدة أنّه قال لا نأخذ الزّكاة مــن المخالفين ولا

(١) أحمد بن بكر الفرسطّائي: تبيين أفعال العباد: ١٦/٢.

(٢) انظر أجوبة بن خلفون ٢٨. الشّمّاخي (عامر) الإيضاح ٤٦/٢.

(٣) أصله من عُمــان ومولده في البصــرة أخذ العلم عــن جابر بن زيد وقد جَمَــع أبو صفرة عبد الملك بن صفرة روايات ضمام عن جابر انظر النّامي: أجوبة ابن خلفون ص١١٢.

(٤) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام.

(٥) أمّا عبد الله بن عبد العزيز البصري فهو تلميذ أبي عبيدة مســلم بن أبي كريمة. كان مغرما بالقياس وقد تابعــه النّكّار في الفقه وهو ممن روى عنهم أبو غانم الخرســاني مدوّنته من كتابه نكاح الشّــغار انظر النّامي: أجوبة ابن خلفون ص١٠٧ وأمّا شعيب بن المعروف فهو من طبقــة الرّبيع بن حبيب كان بمصر ولمّــا بلغه خلاف النّكّار علــى الإمام عبد الوهّاب رحل إلى تاهرت فعاضدهم وبسبب ذلك أعلن الرّبيع البراءة منه انظر. ن. م. ص: ١١٣.

(٦) انظر أجوبة ابن خلفون ٢٨.

نعطيها[١] لهم غير أنّ الرّبيع بن حبيب يروي عنه أنّه كان يمنع أخذ الزّكاة بصفة خاصّة من المخالفين الّذين يكنون للإباضيّة عداء[٢] ومعنى ذلك أنّ المسالمين الّذين لا يتعرّضون للإباضيّة بسوء لا مانع من أخذ الزّكاة منهم.

ب ـ الحجّ: ومدار الخلاف في هذه المسألة هو جواز نيابة غير المتولّى في الحجّ يقول عامر الشّمّاخي[٣]: «وكذلك أيضًا اختلفوا فيمن يحجّ عن من لا يتولّاه قال قوم لا يجوز وأجاز ذلك آخرون وقالوا لا يدعو له...»[٤].

ولقد أفتى ابن عبّاد المصري[٥] بجواز شهادة امرأة واحدة في ولاية امرأة فحجّ عنها ولدها بعد شهادة المرأة فيها كما أنّ عمروس بن فتح لم يحجّ عن أمّه التي أوصت بالحجّ إلّا بعد الاستفسار عنها وشهادة امرأة بولايتها[٦] وفي ذلك دلالة على اشتراط العلماء الولاية فيمن يحجّ عنه.

ج ـ العدالة: ذلك أنّ الوليّ وحده هو الذي تقبل شهادته أمّا غير الوليّ فشهادته مردودة سواء في الدّماء أو الأموال أو الولاية والبراءة.

---

(١) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام.

(٢) انظر عامر الشّمّاخي ٦٤/٢.

(٣) هو عامر بن عليّ الشّمّاخي أخذ العلم عن أبي موسى الطّرميسي المتوفّى سنة ٧٢٢هـ ثمّ جلس للتّدريس فكوّن ثلاث مدارس تخرّج على يديه عدد كبير من العلماء منهم أبو القاسم البرّادي من أهمّ كتبه «الإيضاح» ـ ط ـ في الفقه متن الدّيانات في أصول الدّين. توفّي سنة ٧٩٢هـ. انظر الشّمّاخي: السّير ١٩٨/٢.

(٤) انظر عامر الشّمّاخي ١٠٠/٢.

(٥) هو محمّد بن عبّاد المصري معاصر للرّبيع بن حبيب أخذ العلم عن أبي عبيدة بالبصرة وعاد إلى مصر وأقام بها وهو ممّن روى عنهم أبو غانم في مدوّنته عدّه الشّمّاخي من أهل الولاية إذ لم يصدر منه أيّ خلاف انظر النّامي أجوبة ابن خلفون ص١٠٨.

(٦) انظر الشّمّاخي: السّير ١٢٢، ٢٣٢.

وفي هــذا المضمار طرحت مشــكلة شــهادة المخالفيــن فأجازها الأكثرون في الأحكام والعتاق والطّلاق والبيوع وأشــباه ذلك وأبطلوها في الدّماء والحدود(١).

ولقد روى السّــوفي عن أبي المؤثر(٢) أنَّ شــهادتهم جائزة إذا كانوا هم الغالبين والحاكمين أمّا إذا كان الإباضيَّة هم الحاكمين فلا تقبل شهادتهم(٣).

**د ـ الصّــوم:** يذهب جمهور العلماء أنَّ الشّــهادة على رؤية هلال شــهر شوّال لا تقبل إلّا إذا كانت على لسان شاهدي عدل أمّا إن رأى عدل بمفرده الهلال فإنّه يفطر سرّا ولا يبرأ منه.

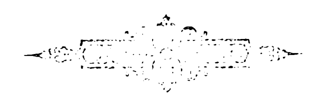
ففي هذه المســائل وأمثالهــا نلاحظ العلاقــة بين الأحــكام الفقهيّة والولاية والبراءة.

---

(١) انظر ابن يخلف: التّحف. ٥٤.

(٢) هو أبو المؤثر الصّلت بن خميس من علماء عُمان في القرن الثّالث له ســيرة كتبها إلى أبي جابر محمّد بن جعفر تعرف بسيرة أبي المؤثر وقد طبعت ضمن رسائل تحت عنوان: السّير والجوابات: انظر النّامي أجوبة ابن خلفون ص١١٦.

(٣) انظر السّوفي: السّؤالات: ٢٥٩.



# كتاب

# التحف المخزونة

لأبي الربيع سليمان بن يخلف الوسلاتي المزاتي النفطي القابسي

(ت: ٤٧١هـ/ ١٠٧٩م)

## الجزء الأول



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله علـى سـيّدنا ومولانـا وعلـى آلـه وصحـبه وسـلّم تسليمًا كتاب التّحف المخزونة في إجماع الأصـول الشّـرعيّة ومعانيها بابًـا بابًا ممّا يحتاج إليه ولا يسـتغنى عنه بصحّـة قوله وعذوبة مقاله وتقريض بيانه وانحصـار قوله ومعانيه بفوائد مجملة واضحـة التّبيان مشـرقة لها فصـول وبيان ومعان وبالله التّوفيق.

الحمد لله على كلّ فضل منّ به وعلى كلّ نعمة أنعم بها ونعـوذ بالله من كلّ شـيء نُبْتَلى به ولا حول ولا قوّة إلّا بـالله وهو مولانـا فنعم المولى ونعم النّصير.



## أوّل الواجبات [في] معرفة الله

فأوّل ما ينبغي للعاقــل الأديب أن يصــرف إليه عنايته ويــردّ إليه نظره ويبعث فيه نفســه ويُفْنِي فيه عمره طلب دينه الّــذي فيه نجاته والموصل إلى دائم النّعيم، أوّل ذلك معرفةُ ربّه وإفراده من غيره ونفي الأشباه والأمثال عنه ولا ينال ذلك إلّا بمنّه وفضله.

# باب ما لا يسع[٢] النّاس جهله

و[٣]ممّا يجب على كلّ بالغ صحيح العقل[٤] عند بلوغه وصحّة عقله حرًّا كان أو عبدًا ذكرًا كان أو أنثى فعليهم معرفة أنّ الله واحد لا شريك له وأنّ محمّدًا عبده ورسوله وأنّ ما جاء به حقّ من عند ربّه وأنّ الله خالق لجميع الأشياء[٥] وأنّ له الملائكة[٦] والنّبيّين والرّسل[٧]

---

(١) أصل التّركيب: «باب ما لا يسع النّاس جهله». وقد حوّرنا الصّياغة خدمة للمنهج والمعنى. وينطبق هذا الإجراء على ما يتلو. م.

(٢) يسع: فسّرها المحشّي (أبو ستّه صاحب حاشية التّرتيب) بيحلّ ويجمل، انظر كتابه حاشية الوضع: ١٠٢. وقد فسّر السّوفي بنفس المعنى قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فقال: أي ما يحلّ لها ويجمل بها من إيمان وطاعة وكفّ عن المعصية. انظر: السّوفي: السّؤالات: ٢٢١.

ولقد أورد الوارجلاني هذا الباب كاملًا بنصّه في كتاب الدّليل والبرهان (مج ١، ٢٠/٢ ـ ٢٢). والملاحظ أنّ الاختلاف بين النّصّين طفيف جدًّا. وهو راجع إلى مجرّد اختلاف نسخ الدّليل والبرهان ولذلك اعتبر هذا النّصّ مدعّمًا لصحّة الكتاب فقارنّا بين النّصّين ورمزنا إلى النّصّ الوارد في كتاب الدّليل والبرهان بحرف «د».

(٣) في «د» اسقط حرف الواو.

(٤) في «د» سقطت عبارة «صحيح العقل».

(٥) انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٤، الجناوني: عقيدة نفوسة: ١، السّوفي: السّؤالات: ٢٢٤، الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ١٥٢/٣، الجيطالي: قواعد الإسلام ١١٤/١، الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٢٦/١، السّالمي: بهجة الأنوار ٧٥.

(٦) وجب الإيمان بالملائكة أنّهم أولياء الله وولايتهم واجبة وتكون بمحبّتهم والتّرحّم عليهم والكون معهم على دين الله وطاعته. ومعرفتهم إنّما تكون بالسّماع. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان: مج ٢، ١٥٠/٣، ١٥١.

(٧) من أنكر نبيّنا أو رسولاً بعد ما قامت عليه الحجّة به فقد أشرك انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٣، الجنّاوني: عقيدة نفوسة: ٢، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٥٨ ومن آمن بالأنبياء جملة ثمّ سمع بذكر واحد فشكّ أنّه من جملة الأنبياء ولم يعلم من قبل أنّه نبيّ =

والكتب(١) وعليهم معرفة جبريل بالقصد إليه وأنّه رسول ربّ العالمين إلى محمّد ﷺ(٢).

وعليهم معرفة محمّد ﷺ أنّه رسول ربّ العالمين إلى النّاس كافّة والجان(٣) كافّة وأنّه خاتم النّبيّين(٤) وعليهم معرفة الأب الأكبر أبينا آدم ﷺ باسمه ونبوّته ورسالته إلى أولاده وأنّه أوّل المسلمين(٥).

---

= وسعه ذلك ما دام يؤمن بهم جميعًا على وجه الإجمال لأنّنا لسنا مطالبين بمعرفتهم واحدًا واحدًا بأسمائهم انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٣٤/٢. ولا تكون معرفة الرّسل إلّا بمعرفة أربعة معان: المرسل: بكسر السّين وهو الله تعالى، المرسل: بفتح السّين: وهو الشّخص المبعوث، الرّسالة: وهي ما أمر الرّسول بتبليغه، الإرسال: وهو بعثة الرّسول وتكليفه بالتّبليغ. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ١٥١/٣.

(١) فسّر الوارجلاني ذلك بوجوب معرفة معان ثلاثة: معنى الكتاب، معنى النّزول: أي إنّه منزّل من عند الله، الغرض من النّزول: وهو بيان الأمر والنّهي. وصرّح بأنّ هذا التّفسير هو من أجوبة «أهل الدّعوة» أي الإباضيّة.

(٢) وافق الفرسطّائي المؤلّف في الحكم بالشّرك على من جهل أنّ جبريل رسول الله إلى محمّد ﷺ أو شكّ في ذلك بل أوجب معرفته باسمه. انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٢، ٣، ٦. وعدّ جبريل ﷺ عند كثير من علماء الإباضيّة واحدا من السّبعة الّذين وجبت معرفتهم بأسمائهم باللّغة العربيّة وهم: الله، محمّد، آدم، جبريل، الجنّة، النّار، القرآن. انظر: السّوفي: السّؤالات: ١٠٣، المحشّي: حاشية الوضع ١١٦، التّلاتي: شرح العقيدة المباركة: ٣٧ (وقد اقتصر على ذكر الأسماء السّتّة الأولى دون ذكر القرآن)، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: ١٦٥. ونقل الوارجلاني عن سابقيه إيجاب معرفة جبريل باسمه فقال: «وأمّا معرفة جبريل ﷺ بالقصد ومعرفة اسمه ومعرفة نزوله بالقرآن العظيم على محمّد ﷺ فإنّ أهل الدّعوة يرون الإيمان بذلك واجبًا قصدًا واعتقادًا ومحبّةً وترحمًا الوارجلاني: الدّليل والبرهان: مج ٢، ١٥٠/٣، م مج ١، ٢٦/٢، ٢٧.

(٣) في «د» و«الجنّ» عوض و«الجان».

(٤) قال بعض الإباضيّة وجبت معرفة محمّد ﷺ باسمه وأنّه أحمد انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٦. الوارجلاني: الدّليل والبرهان: مج ٢، ١٥٢/٣. غير أنّه جوّز معرفة محمّد بأيّ اسم من أسمائه لقبًا كان أو غيره.
وقد نسب إلى أحمد بن الحسين وعيسى بن عمير (وهما نكاريان) القول بأنّ معرفة محمّد ليست توحيدا وإنكاره ليس شركا فمن جهله نافق ولم يشرك. انظر السّوفي: السّؤالات: ٩٤.

(٥) قال الوارجلاني في شرح هذه المسألة: «ومسألة أبينا آدم ﷺ فيها ثلاث مسائل وفي كلّ =

وعليهم معرفة القرآن مقصودًا إليه ومفروزًا أنّه[1] من جملة الكتب[2].

وعليهم معرفةُ الجنّة أنّها ثـواب لأهل طاعته على طاعتهم لربّهم ومعرفةُ النّار أنّها عقاب لأهل معصيته على معصيتهم لربّهم[3].

وعليهم معرفة الموت والبعث والحساب والعقاب[4].

---

= مسألة أربع مسائل كمسـائل جبريل ﷺ» وملخّص هذه المسـائل: معرفة آدم باسمه وأنّه الأب الأكبر لا أب قبله وأنّه نبيّ وأنّه رسـول الله إلى أولاده وأنّه أوّل المرسـلين وجميع الرّسل من بعده هم من نسله انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١، ٢٧/٢، ٢٨. واختلف علماء الإباضيّة في حكم من جهل آدم فمنهم من وسّـع (كالوارجلاني وأبي نوح سعيد بن زنغيل في إحدى روايتيه) ومنهم من ضيّق وحكم بالشّـرك على مـن قال لا أعرف آدم أو ليس عليّ من معرفته شيء (منهم أبو العبّاس أحمد بن بكر والمحّشي وأبو نوح سعيد بن زنغيل في إحدى روايتيه وقاسم الشّمّاخي). انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٦، السّوفي: السّـؤالات ٩٤، الوارجلاني: الدّليـل والبرهان: مج ٢، ١٤٨/٣، الوسـياني: السّـير: ٢٣١، المحشّي: حاشية الوضع: ١١٦، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٢٤٦.

(١) في «د» ومفروزًا إليه.

(٢) انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٦. ومن علماء الإباضيّة من يرى أنّ من سمع القرآن يتلى لا يسعه جهله إذا سـمع ثلاث آيات متتاليات لأنّ القرآن دليل نفسـه ونظمه معجز مع ما يتضمّنه من المعاني وأخبار الغيـب. وأمّا من لم تقم عليه الحجّة بذلك وهو مؤمن بالقرآن جملة فلا شيء عليه. انظر الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٢٦/١، ٣٤/٢.

(٣) أوجب السّوفي معرفة أنّ الجنّة قصور وبساتين وأنّ النّار سوداء مظلمة وحكم بالكفر على من لم يعرف ذلك. السّؤالات: ٢٢.

(٤) قال الوارجلاني: وأمّا الموت فعلمه ضروري. وأشار إلى أنّه لم يجد في القرآن ما يدلّ على وجوب الموت، أمّا في السُـنّة فقد ورد ذلك ضمن دعاء الرّسول ﷺ في التّهجّد فيما رواه عنه ابن عبّـاس»... اللهمّ أنت الحقّ وقولك الحقّ ووعدك الحـقّ ولقاؤك حقّ والجنّة حقّ والموت حقّ والبعث حقّ». وأورد الرّبيع بـن حبيب هذا الجزء من الحديث ولم يثبت فيه كلمة الموت في كتـاب الأذكار باب ٢١ في الدّعاء حديث رقـم ٤٩١. كما أخرجه البخاري تهجّد ١، دعوات ٩، توحيد ٨، ٤، ٢، ٣٥، أنبياء ٤٧ ومسـلم إيمان ٤٦، مسـافرين ٩٩، جهاد ١٣٢، وأبو داود صلاة ١١٩ والنّسـائي قيام اللّيل ٩ وابن ماجه إقامة ١٨٠ والدّرامي صلاة ١٦٩ والموطّأ قرآن ٣٤ وأحمد ٢٩٨/١، ٣٠٨، ٣٥٨.

وعليهم معرفة تحريم دماء المسلمين لتوحيدهم[١] لربّهم ومعرفتهم إيّاه وإفرادهم له، ومعرفةُ تحليل دماء المشركين لشركهم لربّهم ومساواتهم له بغيره[٢].

وعليهم وَلاية المسلمين جملة. وعليهم أن يقصدوا بولايتهم إلى كلّ من لا يسعهم جهله مثل جبريل من الملائكة وأيضًا[٣] محمّد وآدم من النّبيّين عليهم السلام.

وعليهم البراءة من الكافرين جملة[٤].

---

(١) في «د» بتوحيدهم.

(٢) قال ﷺ «أُمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إلـه إلّا الله فمن قال لا إله إلّا الله عصم منّي ماله ونفسه إلّا بحقّه وحسابه على الله». (خ ديات ٦٦ ـ م قسامة ٢٥، ٢٦ ـ د حدود ١ ـ ت حدود ١٥، ديّات ١٠، ن قسامه ٦، تحريم ٥ ـ جه حدود ١ ـ دي سير ١١، حدود ٢ ـ حم ٣٨٢/١، ١٨١/٦).

وقال «كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه» (م برّ ١٠ ـ د أدب ٣٥ ـ ت برّ ١٨ ـ جه فتن ٢ حم ٢٧٧/٢ ،٣٦٠، ٤٩١/٣، ١٦٨/٤).

والإباضيّة يرون أنّ معرفة تحريم دماء المسلمين وتحليل دماء المشركين (غير أهل الكتاب والمجوس إذا أعطوا الجزية) توحيد وجهل ذلك كفر. انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد ٦، السّوفي: السّؤالات ٨٦، ٨٧، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٢٤٠. وقد عذر محمّد بن عبّاد المصري (من علماء الإباضيّة في القرن الثّاني أخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم بالبصرة وعاد إلى مصر فأقام بها وهو ممّن روى عنه أبو غانم في مدوّنته انظر سير الشّمّاخي ١٢١، ١٢٢) من جهل محمّدًا والجنّة والنّار والبعث والثّواب والعقاب وتحريم دماء المسلمين. لكنّه رجع عن قوله هذا بسبب مناقشة محمّد بن محبوب له في مكّة. انظر السّوفي: السّؤالات ٥٣.

والموسعون من الإباضيّة يعذرون جاهل هذه الأمور ما لم تقم الحجّة انظر عمروس بن فتح: الدّينونة الصّافية ١٠ والوارجلاني الدّليل والبرهان مج ٢، ١٤٧/٣.

(٣) في د قدّمت كلمة «أيضًا» فكانت بعد كلمة «وعليهم» وهو أنسب.

(٤) يذهب الإباضيّة إلى أنّ من ترك ولاية المسلمين وبراءة الكافرين فقد أشرك جزئيًا. كذلك حكم من جهل أنّ الله أوجب على الولاية ثوابًا وعلى البراءة عقابًا. انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٤. والشّرك الجزئي هو الحدث في العقائد ممّا عدا خصال الشّرك الكلّي ولا يترتّب عليه شيء من أحكام الشّرك الدّنيويّة وهو مصطلح مغربي. انظر: السّالمي: مشارق الأنوار: ١٣٥.

وعليهم معرفة جملة النّبيّين أنّهم من نسل آدم. وعليهم فرز ما بين الكبائر[١] فذلك[٢] أن يعرفوا أنّ الشّرك مساواة لله بغيره فيوصف[٣] بصفة غيره أو يوصف غيره بصفته[٤].

وعليهم معرفة أنّ الله أَمَرَ بطاعته[٥] ونَهَى عن معصيته وأنّه مثيب على طاعته ومعاقب على معصيته وأنّ ثوابه لا يشبهه ثواب وعقابه لا يشبهه عقاب[٦] [٢] وأنّ الله موال لأوليائه ومعاد لأعدائه[٧]. وقد قيل عن الشّيخ ﵁[٨] أنّه قال: لا يسع جهل الملل وهي[٩]: اليهود والنّصارى والصّابئون[١٠] والمجوس والّذين أشركوا[١١]. وقد ذكر عن الشّيخ ﵁ أنّه قال:

---

(١) أي التّمييز بين كبائر الشّرك وكبائر النّفاق. انظر الفرسطّائي مسائل التّوحيد: ٤

(٢) في د «وذلك» وهو أنسب.

(٣) في الأصل «فذلك أن». م.

(٤) لا يسع جهل الشّرك لأنّ من جهله فقد جهل التّوحيد وأقلّ ما تلزم معرفته من الشّرك هو القول بتعدّد الآلهة انظر: أبو خزر: رسالة أبي خزر: ٢٤، الجنّاوني: عقيدة نفوسة: ٢، السّوفي: السّؤالات ٢٢٤، المحشّي: حاشية الوضع: ٩١، ١٠١، ٩٧. قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٦٥.

(٥) نجد فوق عبارة «أمر بطاعته» حرف «ذ» وكأنّ النّاسخ أصلح هذه العبارة أو أضافها من نسخة أخرى.

(٦) انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٤ السّوفي ١١٦، ١١٨، الجيطالي: قواعد الإسلام ٤٠/١، ٤١، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٢٤١، الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٣٠/١، المحشّي: حاشية الوضع: ٩١، ١٠٤. وقد أورد ابن تيميّة نفس الفكرة في مجموعة التّوحيد ١٠، ١١.

(٧) انظر السّوفي: السؤالات: ١١٦، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٢٤١.

(٨) هو أبو عبد الله محمّد بن بكر وقد تقدّمت ترجمته.

(٩) نجد فوقه حرف «خـ» وفي هامش النّسخة «وهم» وفوقها حرف «خـ» ومعنى ذلك أنّه وجد نسختين في احديهما «وهي» وفي الأخرى «وهم» والنّاسخ اختار الأولى وفي نسخة د «وهم».

(١٠) في الأصل: «الصّابون».

(١١) شدّد الفرسطّائي في مسائل التّوحيد ٤ على جاهل الملل الخمس فحكم عليه بالشّرك. وخالفه في ذلك أبو نصر فتح بن نوح (من علماء القرن السّابع) فبيّن أنّ هذا القول تشدّد. =

لا يسع الجهل بموت محمّد ﷺ لأنّ من جهل موته جهل أنّ الّذي في يده من الشّريعة ينسخ أو لا ينسخ، ومن قِبَلِ ذلك أشرك من جهل موت النّبيّ ﷺ[١].

وعليهم ولاية المسلمين من الجنّ جملة لا يقصد إلى شيء بعينه. ولا يسع جهل الإسلام والمسلمين والكفر والكافرين. وذلك أن يعلموا أنّ الكافرين كافرون بكفرهم وأنّ المسلمين مسلمون بإسلامهم. وهذا كلّه ممّا لا يسع جهله كلّ بالغ عند بلوغه إلّا أن يعلمه ويعلم أنّ الله ألزمهم[٢] علم ذلك وأنّ الله أوجب على العلم به ثوابًا وعلى الجهل عقابًا. وعليهم معرفة كفر من جهل شيئًا من هذا كلّه. وإن[٣] شكّ في شيء ممّا ذكرنا فهو كافر والشّاكّ في شركه[٤] كافر والشّاكّ في الشّكّ كافر إلى يوم القيامة. وعليهم

---

= وإلى مثل هذا الرّأي يذهب الجيطالي وامحمّد اطفيّش وغيرهما. ولقد علّق أبو إسحاق اطفيّش على هذه القضيّة فأثبت أنّها مسألة غير ذات شأن ولا ينبغي أن تكون ممّا لا يسع جهله أو تدخل في الإيمان. انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٩٨/١، ١٠٠، امحمّد اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ١٦٦. وانظر كذلك في مسألة الملل وحكم جاهلها أبو خزر: رسالة أبي خزر: ١٤، السّوفي: السّؤالات: ١٦١، ١٦٢، ابن جميع: عقيدة التّوحيد ٧، ٨، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٣٦٥، ٣٦٦.

(١) في د «ﷺ».
وما علّل به المؤلّف الحكم بالشّرك على جاهل محمّد ﷺ فإنّ الوارجلاني لم يوافقه عليه باعتبار أنّ النّسخ لا يجب على النّاس معرفته ولا الإيمان به حتّى تقوم عليهم الحجّة بذلك بل الفرائض الّتي يجوز فيها النّسخ (دون التّوحيد) يسع جهلها ما لم تقم الحجّة عليها ولم يحن وقتها. الوارجلاني: الّدليل والبرهان مج ١، ٣٣/٢.

(٢) يراوح المصنّف بين صيغة الإفراد وصيغة الجمع. التفات

(٣) في د «فإنّ».

(٤) في د «في كفره» وهو الصّحيح لأنّه حكم بالكفر على الشّاكّ ولم يحكم عليه بالشّرك. والشّكّ هو التّردّد بين صفتي الشّيء من غير ترجيح: انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات ٢١٠ وانظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: ٣٧ والملاحظ أنّ الشّاكّ في شرك المشرك مختلف =

معرفــة أنّ الله حرّم دماءهـــم بهذه الجملة الّتـــي ذكرناهـــا[١]. وبمعرفة هذا[٢] وأشباهه ممّا[٣] لا يسع جهله ولا يسلمون إلّا بمعرفته من توحيدهم لربّهم[٤] وإفرادهم له يصحّ لهم توحيدهم لربّهم والمعرفة به سبحانه[٥].

---

= في حكمــه بين الإباضيّــة فالمؤلّف يذهب إلى أنّــه كافر كفر نعمة وقــد وافقه على ذلك المشــارقة بينما نجد بعض المغاربة وعلى رأســهم امحمّد اطفيّش يخالفهم في ذلك غير أنّهم يفرّقون بين مــن صرّح به ومن خطر ذلك بباله فحســب فيقطعون عــذر الأوّل دون الثّاني: انظر: قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ١٦٢، ١٦٣، اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ٥٠، ٥١.

(١) في د «ذكرنا».

(٢) في د إسقاط «هذا و».

(٣) في د «ما» عوض «ممّا».

(٤) في د «ربّهم».

(٥) في د سقطت «سبحانه».

## في ما يسع النّاس جهله

فهو[1] على ثلاثة أوجه: أحدها إلى الورود وقيام الحجّة به، والوجه الآخر الثّاني[2] ما يسع جهله إلى مجيء وقته، والوجه الثّالث ما يسع جهله أبدًا.

### ١ ـ في ما يسع جهله إلى الورود

فأمّا الّذي يسع جهله إلى الورود فهو معرفة أنّ الله تعالى سميع بصير وما أشبه ذلك ممّا يكثر به اللّفظ فهذا يسع جهله ما لم يخطر بباله أو تقم[3] به الحجّة أنّ الله تعالى يوصف بذلك. فإذا خطر بباله أو قامت عليه الحجّة فإن شكّ في هذا بعدما لزمته المعرفة به وقامت الحجّة عليه به فهو كافر بشكّه بعد قيام الحجّة عليه[4].

---

(١) الأنسب «وهو».

(٢) فوقها كلمة «الثّاني» إمّا شرح لكلمة «الآخر» وإمّا بيان لورود هذه اللّفظة في نسخة أخرى عوض الآخر» والنّاسخ من عادته أن يرمز إلى ذلك بحرف «خ» وكلمة الثّاني أصحّ لأنّه بصدد تعداد وجوه ثلاثة.

(٣) في الأصل «أو تقوم» والصّواب ما أثبتناه لأنّ الفعل معطوف على فعل مجزوم بـ«لم».

(٤) لقد قسم الورود إلى قسمين: أ) ما يخطر بالبال: فإذا خطرت ببال العبد صفة من صفات الكمال أو النّقص وتساءل في نفسه هل يوصف الله بها أم لا؟ فلا يسعه إلّا أن يصف الله بصفة الكمال وينزّهه عن صفة النّقص الّتي خطرت بباله. ب) ما تقوم به الحجّة وقيام الحجّة هو وجودها. وتكون عند المؤلّف بالكتب والرّسل فمن بلغه مثلًا بواسطة أحد هذين الطّريقين أنّ الله يوصف بصفتي السّمع والبصر وجب عليه اعتقاد ذلك في الحال. وقد بالغ بعض علماء الإباضيّة في تفصيل الأسباب الّتي تقوم بها الحجّة فذكروا الطّائر والجماد والكتاب. فمن سمع من طائر أو جماد أو وجد مكتوبا في رقّ أنّ الله يوصف بكذا وجب عليه اعتقاد ذلك. انظر السّالمي: بهجة الأنوار: ٤٩/١.

## ٢ - في ما يسع جهله إلى مجيء وقته

وأمّا ما يسع جهله إلى مجيء وقته وذلك مثل فرض الصّلاة قبل وجوبها والحجّ قبل وجوبه وصيام رمضان وأشباه ذلك من الفرائض. فهذا وأشباهه يسع جهله ما لم يجئ وقته. فإذا جاء الوقت لزمهم العمل والعلم. ولا يسعهم أن يخرج الوقت إلّا وقد أدّوا ما كُلِّفُوا [به]. فإن ضيّعوا شيئًا ممّا يجب العمل به حتّى يخرج وقته عصوا ربّهم وأثموا بتضييعهم لما لزمهم حتّى يخرج وقته[1]. وذلك العصيان[2] على وجهين: يكون كبيرًا[3]

---

(١) كلّ الفرائض يسع جهلها وجهل كيفيّة أدائها ما لم يخرج وقتها ولايسع الجهل بعد دخول الوقت فإذا فات وقتها ولم يعلمها المكلّف هلك لأنّ كلّ ما يلزم فعله يلزم العلم به في حين ما يلزم فعله.

(٢) في تعريف العصيان انظر الجنّاوني: الوضع ٢٥، السّوفي: السّؤالات: ١٢٤، ١٢٥، أبو مسلم الرواحي: نثار الجوهر ٧٢/١.

(٣) اختلف في تحديد مفهوم الكبيرة فقيل هي كلّ ذنب رتّب الشّارع عليه حدًّا أو صرّح بالوعيد فيه. انظر المصعبي: حاشية تبغورين ٥٠، داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة: ٣٩، الشّقصي: منهج الطّالبين ٢٠٦/٢. وقيل هي ما ثبت فيه حدّ أو عذاب في الآخرة أو لعن عن الله أو رسوله أو ذمّ وتقبيح أو ما أشبه ذلك. ولا ضرورة أن يجتمع الحدّ في الدّنيا والعذاب في الآخرة. انظر الكدمي: المعتبر ١٤/٢. ولقد أورد أبو مسلم روايتين في تحديد الكبائر إحداهما عن ابن عبّاس جاء فيها أنّ الكبائر ما ذكره الله في أوّل سورة النّور إلى قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١] والأخرى عن ابن مسعود أنّ الكبائر هي كلّ ما نهى الله عنه من أوّل سورة النّساء إلى قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١]. وقال آخرون هي سبع لقوله ﷺ: «اجتنبوا الكبائر السّبع الموبقات تنجوا: الشّرك بالله والقتل والسّحر وأكل الرّبا وأكل أموال النّاس ظلمًا والفرار من الزّحف وعقوق الوالدين» النّسائي زكاة ١، تحريم ٣ وأحمد ٤٣١/٥.) انظر السّوفي: السّؤالات ٥٢، داود التّلاتي شرح العقيدة المباركة ٣٩ والظّاهر أنّ التّعريف الأوّل أكمل التّعريفات وأشملها لأنّه لا يحصر الكبائر في معاصٍ معيّنة وإنّما يعتبر أنّ كلّ ما سبّب غضب الله ولعنه وعقابه كبيرة ولذلك قسم الجنّاوني الكبائر إلى قسمين: قسم معلوم وهو المذكور بعينه في الكتاب والسُّنَّة وقسم غير معلوم =

ويكون صغيرًا[١] وكلّ ما يكفّر بتركه. وكلّ من[٢] وسعه ترك شيء ممّا يلزمه يسعه جهله أيضًا. فإذا ضيّق عليه التّرك ضيّق عليه الجهل[٣].

## ٣ - في ما يسع جهله أبدًا

وأمّا الوجه الثّالث الّذي يسع جهله أبدا ما لم يتقوّلوا[٤] على الله فيه الكذب أو يقارفوا ما حرّم الله عليهم فذلك[٥] مثل قسم المواريث والقصاص ودقائق الرّبا وما أشبه ذلك ممّا يسعهم جهله أبدًا[٦]. ولا يسعهم التّقوّل[٧] فيه على الله الكذب. فإذا قارفوا شيئًا ممّا حرّم الله عليهم مقارفته عَصَوْا [٣] الله علموا أو جهلوا[٨].

---

= وهو ما لم يذكر لا في الكتاب ولا في السُّنّة ولكنّه ملحق به ومقيس عليه. انظر الجنّاوني عقيدة نفوسة ١٠، داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة: ٣٩.

(١) الصّغير والصّغيرة هي كلّ ما كان دون الكبائر وهو ما سمّاه القرآن باللّمم قال تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ [النّجم: ٣٢]. والصّغيرة عند الإباضيّة غير معلومة على سبيل التّعيين. انظر السّوفي: السّؤالات ٦٥. والحكمة من ترك تحديدها وبيانها أن لا يتجرّأ النّاس على ارتكابها. إلّا أنّ الصّغائر تعظّم باستصغار الذّنب والإصرار عليه والسّرور به والتّبجّح بارتكابه ولذلك قيل: لا صغيرة مع إصرار. انظر: السّالمي: بهجة الأنوار ١٧٧/١.

(٢) في الأصل «ما». م.

(٣) أورد السّوفي أيضًا نفس الفكرة ومثّل لذلك بالصّلاة في أوّل الوقت وآخره. فإنّ الصّلاة في أوّل وقتها لا يُكفَّر بجهلها لأنّه لا يكفر بتركها بخلاف الصّلاة في آخر وقتها فإنّه يكفر بجهلها لأنّه يكفر بتركها. انظر السّوفي: السّؤالات ٢٢٢، ٢٢٣.

(٤) في الأصل «يتقاولوا».

(٥) في الأصل «وذلك». م.

(٦) لقد أورد كثير من علماء الإباضيّة هذه الوجوه الثّلاثة مع تفاوت في التّوسّع والتّمثيل. عمروس بن فتح: الدينونة الصّافية ٩، ١٠، أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين ٢٣، ٢٤، أبو عمّار: شرح الجهالات ١٧٨ ـ ١٨١، السّوفي: السّؤالات ٢٢١، ٢٢٣، الجيطالي: قواعد الإسلام: ١١٤/١، ١١٥، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة ٢٧٦، ٢٧٧.

(٧) في الأصل «التّقاول».

(٨) ورد عن جابر بن زيد أنّه قال: «يسع النّاس جهل ما دانوا بتحريمه ما لم يركبوه أو يتولّوا راكبه أو يبرؤوا من العلماء؟ إذا برئوا من راكبه». السّالمي: بهجة الأنوار: ٤٢/١. وسئل =

وكلّ من تقوّل[1] على الله فـي دينه وقال فيه بما لم يأذن بـه الله فهو كافر ويكون كفره على وجهين: يكون شركًا ويكون نفاقًا. وكذلك [كلّ] من استحلّ ما حرّم الله أو حرّم ما أحلّ الله أو قال: إنّ الله أمره بما نهاه عنـه أو نهاه عمّا أمره به وكذلك من قال: إنّ الله أنزل ما لم ينزله أو لـم ينزل ما أنزله. فهذا كلّه ممّا يُبْلِغُ قائله إلى الكفر وإن كان في قوله هذا ردّ شـيء من المنصوص فهو مشـرك وإن كان ردّه بالتّأويل وأقرّ بالتّنزيل فهو منافق غير مشرك[2].

## ٤ ـ في ما يسع جهله من الحرام

وأمّا الّذي يسع جهله من الحرام فقد قيل: إنّه يسع جهل جميع الحرام ما خلا الشّرك والاسـتحلال لما حرّم الله والإصرار على ما حرّم الله إذا علم أنّه اسـتحلّ ما حرّم الله وأصرّ على فعل ما علم أنّ الله حرّمه. ولا يسع جهل كفر هذا بعد المعرفة بالّذي استحلّه والّذي أصرّ عليه[3].

---

= محبوب بن الرّحيل عن تفسير هذه المقالة فأجاب: «وذلك لو أنّ رجلًا لم يعرف الخمر ولا الخنزير وما أشبههما ممّا حرّم الله ورسوله وهو يحرّمهما وسعه ألّا يعرفهما بأعيانهما ما لم يأكل الخنزير أو يشـرب الخمر أو يتولّ راكبهما أو يبرأ من العلماء إذا برئوا من راكبهما أو يقف عنهم». الشّـقصي: المنهج ٢٠/٢ والظّاهر أنّ المراد عذر جاهل الحرام كالجهل بحرمة الخمر والخنزير ما لم يقدم على شرب من ذلك قطع عذره لأنّ الأصل ألّا يفعل شيئًا حتّى يعرف حكم الله فيه. قال السّالمي:

«وواسـع جهلـك بالمحـرّم    جميعـه مـا لـم عليـه تُقْـدِمِ».

بهجة الأنوار ٥٣/١. ولذلك حكم امحمّد اطفيّـش بالهلاك على من اضطرّ ولم يأكل الميتة حتّى مات لتركه التنجية. انظر امحمّد اطفيّش: كشف الكرب ٦٣/١.

(١) في الأصل «تقاول».

(٢) لقد قسّـم أبو خزر من قبله المسـتحلّ إلى قسـمين: الرّادّ للنّصّ: وحكمه أنّه مشرك، والمتأول للنّصّ: حكمه أنّه كافر. ثمّ فسّر الجيطالي القسم الثّاني من الاستحلال فقال: «أي يقول هو مسلم وإن زنى». ثمّ روى عـن محبوب بن الرّحيل التّضييق على جاهل كفـره. انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ١١٧/١. وانظر المحشّي: حاشية الوضع: ١١٨. الشّقصي: منهج الطّالبين ٥٣٠/١، ٥٣٣.

(٣) قال أبو خزر: «يسع جهل جميع الحرام ما سوى الشّرك والاستحلال لما حرّم الله والإصرار =

وأمّا الشّرك فإنّه لا يســع جهله ولا يســع فعله و[جهل أنّ] عليه عقابًا وأنّه مســاواة لله بغيره. ولا يســعه الشّــكّ في أنّه جور وخطأ. فإن شــكّ في هذا فهو مشرك. ومن شكّ في كفر من استحلّ ما حرّم الله وفي كفر من أصرّ على ما حرّم الله فهذا يسع جهله. وأمّا إذا أصرّ على فعل ما لا يســع جهل تحريمه أو استحلّ فعل ما لا يسع جهل تحريمه فهذا لا يسع جهل كفره على كلّ حال من الأحوال.

وقال الشّيخ ﷺ: كلّ ما لزم فعله[1] لزمت[2] معرفة الفاعل له. وكلّ فعل لزمت معرفة فاعله. وكلّ ما لا يسع جهله من طاعة الله فلا يسع جهل جاحدها وناكرها. فإذا شكّ في ذلك ضلّ وكفر.

## ٥ ـ في أقسام الطّاعة والمعصية

وطاعة الله كلّها على وجهيــن: فريضة ونافلة. فأمّــا الفريضة منها فهي على وجهين: توحيد وغير توحيد. ومعصية الله أيضًا على وجهين: صغير وكبير. فالكبير منها على وجهين: شرك ونفاق. فالشّرك كلّه مساواة[3]. والنّفاق كلّه خلف. وذلك الخلف على وجهين: أحدهما نفاق خيانة والآخر نفاق تحليل وتحريم[4].

---

= على ما حرّم الله...» ثمّ بيّن أنّه لا يسع جهل كفر المصرّ على معصية صغيرة كانت أو كبيرة لأنّه عنود. وانظر أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين ٢٢، ٢٣ وانظر مثل ذلك: المحشّــي: حاشية الوضع ١١٨.

(١) في الأصل «الفعل به».

(٢) في الأصل «لزم» وقد تكرّر تذكير لزم.

(٣) من علمــاء الإباضيّة من عدّ الشّــرك ثمانية أقســام ومنهم من عدّه اثني عشــر قسـمًا. انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٤، الجنّاوني: الوضع ٩، ٢٦ وعقيدة نفوسة ٨، السّوفي: السّؤالات ١٦٠، ١٧٨، الجيطالي: قواعد الإسلام ٣٤/١، ٣٥، المحشّي: حاشية الوضع: ٨، ٩، ١٦.

(٤) انظــر الجيطالي قواعد الإســلام ٣٨/١، ٣٩ وعقيدة ابــن جميع: ٩. والنّفــاق في مصطلح الإباضيّة هو الخلــف والكذب إذ النّفاق نفــاق خيانة يكذّب ظاهره باطنــه ويخالف فعله اعتقاده انظر: الفرســطّائي: مســائل التّوحيد ٤، الجنّاونــي: الوضع ٢٧، أبو عمّار: شــرح =

## ٦ ـ في أقسام أهل الشّرك

فأمّا أهل الشّرك فهم على خمسة أصناف: اليهود والنّصارى والصّابئون والمجوس والّذين أشركوا فهم عبّادة[١] الأوثان. فإلى هذا كلّه يرجع أمر كلّ من أشرك بالله وساواه[٢] بغيره.

## ٧ ـ في حكم من جهل حقيقة النّفاق

وقد ذَكَرَ لنا أيضًا شيخُنا رحمه الله عن بعض من مضى أنّه قال: لا يسع جهل النّفاق إلّا أن يعلم أنّه خلف هكذا[٣]. وأمّا الّذي عليه عامّة أصحابنا[٤] والّذي يروونه عن الشّيخ أبي خزر رحمه الله أنّه يسع جهل جميع الحرام ما خلا الشّرك والاستحلال والإصرار على ما فسّرناه في صدر الكتاب.

## ٨ ـ في وجوب معرفة التّكليف

وقال أصحابنا أيضًا: على العباد معرفة الإنسان الملزم[٥] المأمور المنهي الّذي ألزمه الله التّكليف لفروضه وهو البالغ الصّحيح العقل المتحمّل لمعرفته

---

= الجهالات ٢٣٩، السّوفي: السّؤالات ١٧٨، ١٧٩، ٢٠٤، ٢٥٣. أصول تبغورين: ٢١ ـ ٢٤، المحشّي: حاشية الوضع: ٨٧ المصعبي: حاشية تبغورين: ٢١.

(١) في الأصل «عبادة».

(٢) في الأصل «ساوى». م.

(٣) لم نعثر على من قال بذلك قبل المؤلّف أمّا بعده فقد أورد السّوفي نفس الفكرة فقال: «وقيل علينا أن نعلم أنّ النّفاق خلف ومن لم يعلم أن النّفاق خلف على قول من يلزم معرفته فقد كفر وعلى قول من قال إنّه يسع جهل جميع الحرام ما خلا الشّرك والاستحلال لما حرّم الله والإصرار على فعل ما حرّم الله إذ ليس علينا أن نعلم أنّ النّفاق خلف». السّوفي: السّؤالات: ١٦٠. وعلّل أبو عمّار هذا الإلزام فبيّن أنّ الغرض منه التّفريق بين النّفاق والشّرك. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات ٢٣٩.

(٤) يعني بهم الإباضيّة. وقد قال بمثل ذلك فيما بعد كلّ من السّوفي وأبي عمّار. انظر: السّوفي: السّؤالات ١١٦، أبو عمّار: شرح الجهالات ٢١٤. أمّا قبله فلم نعثر على شيء من ذلك.

(٥) في الأصل «الملزوم». وهذا جار استعماله عند المغاربة. م.

المستوجب لأمر الله ونهيه. ومن جهله كان كافرا. وأمّا فرز كفره فالله أعلم به وأحكم [٤]. وقد روى الشّيخ أبو مسعود صابر بن عيسى[١] عن أبي نوح سعيد بن زنغيل[٢] أنّه قال: كفره نفاق لا كفر شرك. فالله أعلم وأحكم.

## ٩ - في وجوب معرفة كفر من نقض عقائدنا

وقال أصحابنا أيضًا: لا يسع جهل [كفر][٣] النّاقضين لما في أيدينا ممّا ندين به من دين ربّنا[٤]. فإنّه قيل لا تصحّ له المعرفة بدينه أنّه صواب والكون عليه والتّمسّك به حتّى يعلم أنّ النّجاة فيه والتّمسّك به والموت عليه وأنّ خلافه خطأ وهلاك وباطل. فإذا شكّ في هذا أنّه خطأ أو صواب أو كفر أو ضلال...[٥] ذلك الشّكّ في دينه أنّه صواب وأنّه إيمان وإسلام ودين وأنّ النّجاة فيه أو في خلافه. ومن شكّ فيما ندين به أنّه صواب أو خطأ أو فيه النّجاة أو في غيره فليس هو على شيء منه[٦].

---

(١) انظر ترجمته فيما سبق.
(٢) انظر ترجمته فيما سبق.
(٣) أضفنا هذه الكلمة ليستقيم المعنى.
(٤) ذكر أبو ستّه في كتابه حاشية الوضع، ٦٠، أنّ عيسى بن يوسف المديوني أوجب معرفة كفر النّاقضين لما في أيدينا عند البلوغ خلافا لأبي الرّبيع سليمان ابن يخلف الّذي لم يوجب معرفة ذلك إلّا عند السّماع أو الخطور بالبال. وقد فسّر الوارجلاني هذه العبارة «لا يسع جهل كفر النّاقضين لما في أيدينا» فقال: «معناه أن تعلم أنّه أتى حرامًا لا غير وبشرط أن يكون النّاقض إنّما ينقض ما أوجبه الله علينا دينا ـ أي ممّا أمرنا باعتقاده دينا ـ وأمّا نقض ما وراء ذلك ممّا يسوغ فيه اختلاف العلماء فلا. وبشرط أن يعتقد أنّ هذا النّقض دين الله عنده وأمّا ما كان برأي فالرّأي عجز». الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١، ٢/٢٠. ونسب السّوفي القول بالتّضييق على جاهل كفر النّاقض لما في أيدينا إلى أبي خزر. انظر السّوفي: السّؤالات: ١٤.
(٥) نقص في الأصل. م.
(٦) قال كثير من الإباضيّة على المرء فرّز مذهبه من المذاهب كلّها كما يفرز طريق داره في ليلة مظلمة وريح ومطر. وفرزه كما وضّحه المؤلّف هو علم أنّ ذلك صواب وحقّ وأنّه النّجاة =

الباب الثامن

# في الولاية والعداوة

## ١ ـ في حكم الولاية والبراءة

وسألته[١] عن الوَلاية والبراءة فقال[٢]: اعلم أنّ الولاية والبراءة من الإيمان المُضَيَّقِ، لا يسع جهلهما ولا تركهما[٣] وهما فريضتان على العباد.

والدّليل على فرضهما وإلزامهما قول الله ﷻ لنبيّه ﷺ: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمّد: ١٩][٤]، وقال أيضًا: ﴿رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] فثبت بذلك أنّ التّراحم والاستغفار للمسلمين واجب على العباد. وقال أيضًا: ﴿لَا تَتَوَلَّوْا۟ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ١٣] وقال في موضع آخر: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ﴾ [المجادلة: ٢٢]

= وعليه الثّواب وخلافه خطأ وباطل وعليه العقاب. انظر الفرسطائي: تبيين أفعال العباد ١٢٨/٣، السّوفي: السّؤالات ١٤، الوسياني: السّير ١٦١. والملاحظ أنّ الإباضيّة متّفقون على أنّ كلّ ما وسع جهله وقامت به الحجّة يتحوّل إلى ما لا يسع جهله. يقول السّوفي في السّؤالات، ١٠٥: «ومن قول المسلمين إذا قامت الحجّة بما يسع صار بمنزلة ما لا يسع».

(١) أي شيخه أبو عبد الله محمّد بن بكر الفرسطّائي. أو المراد أنّ أحد التّلاميذ الجامعين للكتاب هو الّذي سأل المؤلّف فأجاب.

(٢) نجد فوق «فقال» حرف «خ» ومعنى ذلك أنّه أثبت هذه الكلمة من نسخة ثانية.

(٣) لقد ذكرهما من قبل ضمن المسائل الّتي لا يسع جهلها طرفة عين ولذلك عدّهما من الإيمان المضيّق. والإباضيّة يعتبرون أنّ وسائل حفظ الدّين ثلاثة أمور سمّوها «حرز الدّين» وهي: الولاية لمن علمت منه خيرا والبراءة ممّن علمت منه شرًّا والوقوف فيمن لا تعلم حتّى تعلم. انظر الجنّاوني: الوضع ٣٠، عقيدة نفوسة: ٦. وقيل الحرز الثالث هو ترك المعاصي. يقول أبو عمّار في كتاب شرح الجهالات، ٣١٦: من تولّى أولياء الله وتبرّأ من أعداء الله وترك معاصي الله ﷻ فقد أحرز دينه.

(٤) ونصّ الآية: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ﴾.

إلى آخر الآية، وقال: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١] فثبت بهذا أنّ الله حرّم ولاية الكافرين ونهى عنها. وفي تحريمه لولاية الكافرين والنّهي عنها ما يثبت أنّ الله أمر بالبراءة منهم[١] وألزمها. وفي إثبات أنّ الله نهى عن ولاية الكافرين أيضًا ما[٢] يثبت أنّ الله أمر بولاية المسلمين لأنّ الأمر بالشّيء هو النّهي عن ضدّه والنّهي عن الشّيء هو الأمر بضدّه.

## ٢ ـ في أقسام الولاية

والولاية على وجهين: ولاية الجملة وولاية الأشخاص.

### ٢ ـ ١ ـ في حقيقة ولاية الجملة

فأمّا ولاية الجملة [فهي][٣] أن توالي المسلمين هكذا من غير قصد إلى أحد بشخصه وهي فرض على العباد. والعمل بها توحيد والتّرك لها شرك وجحودها وإنكارها وجهلها أنّها فرض شرك[٤]. ومن جهل أنّ الله أوجب عليها ثوابًا وعلى تركها عقابًا ضلّ وكفر أيضًا.

### ٢ ـ ٢ ـ في ولاية الأشخاص: حقيقتها وقسماها

وأمّا ولاية الأشخاص [فهي][٥] أن يقصد إلى كلّ شخص بعينه. وذلك أيضًا على وجهين: يكون توحيدا[٦] أو غير توحيد. فأمّا من قصدْتَ إلى ولايته

---

(١) في الأصل «ببراءتهم». وتقارب الرّسم هو الّذي أوقع الاشتباه. م.

(٢) في الأصل «ممّا» وهو خطأ من النّاسخ.

(٣) أضفنا هذه الكلمة إلى النّصّ ليكتمل المعنى. م.

(٤) وذلك لأنّه اعتبر معرفة ولاية المسلمين ممّا لا يسع جهله. وقد عرضنا موقفي المضيّقين والموسّعين.

(٥) أضفنا هذه الكلمة ليستقيم المعنى. م.

(٦) في الأصل «توحيد». م.

من المعصومين فتولّيته فولايته توحيد وترك ولايته شرك إذا وجبت ولايته. والجهل بها أنّها دين شرك وجحودها وإنكارها أيضًا كفر.

وأمّا ولاية غير المعصومين ممّن تجب ولايته بما يظهر لنا منه من الصّالحات فولايته فرض غير توحيد وتركها كفر غير شرك. والإنكار لها والجهل أنّها فرض كفر غير شرك. وكذا الجهل بأنّ الله أوجب على العمل بها ثوابًا كفر غير شرك[1].

## ٣ ـ في أقسام البراءة

والبراءة أيضًا على وجهين: براءة الجملة وبراءة الأشخاص. [٥]

### ٣ ـ ١ ـ براءة الجملة

فأمّا براءة الجملة فبراءتك للكافرين هكذا وهي أيضًا توحيد. والتّرك لشيء من ذلك شرك. والجهل بأنّ الله أمر بها شرك. والجهل بأنّ الله أوجب على العمل بها ثوابا كفر. والإنكار لوجوبها وفرضها أيضًا شرك.

### ٣ ـ ٢ ـ براءة الأشخاص

وبراءة الأشخاص أيضًا على وجهين منها توحيد ومنها ما ليس بتوحيد.

فبراءة كلّ من جاء الخبر به من عند الله أنّه كافر مثل فرعون وهامان وقارون فبراءته توحيد وولايته شرك. وأمّا من وجبت براءته علينا ممّا ظهر لنا منه من الأعمال الخبيثات فبراءة هذا أيضًا طاعة غير توحيد والتّرك لبراءته

---

(١) يلاحظ أنّه فرّق بين المحدث في ولاية الجملة وبين المحدث في ولاية الأشخاص. فقد كفّر المحدث في ولاية الجملة والمعصومين كفر شرك وحكم على المحدث في ولاية غير المعصومين بكفر النّفاق. ويسّر على من جهل أنّ الله أوجب على العمل بولاية الجملة ثوابًا وعلى ترك العمل بها عقابا فحكم عليه بكفر النّعمة.

بعد وجوبها أيضًا كفر غير شـــرك. والإنكارُ لفرضِ براءَةِ هذا والجهلُ لفرضِ براءَتِهِ بعد وجوبِها كُفْرٌ. وتضييع شيء من الولاية والبراءة لا يكون إلّا كبيرًا.

## ٤ ـ في حقيقة الولاية

وأصل الولاية وعينها وعلّتها ونفســـها بيـــن العباد الاســـتغفار والتّرحّم للمسلمين.

والعلّةُ الّتي تجب بها بين العباد معرفةُ الأعمال الصّالحات. وهي لا تتمّ لمن وجبت عليه إلّا بحبّ من القلب واســـتغفار باللّســـان. ولا يجزي أحدُ المعنيّيـــن دون الآخر. وقد قيل عـــن بعض أصحابنا قولٌ غيـــرَ ما ذكرنا[1]. فالله أعلم وأحكم.

## ٥ ـ في حقيقة البراءة

وأصل البراءة أيضًا وعينها وعلّتها ونفســـها بين العباد البغضُ بالقلب والشّتمُ باللّســـان. ولا يكون بأحدهما دون الآخر وقد قيل فيها قول غير ما ذكرنا. والله أعلم وأحكم.

والعلّةُ الّتي تجب بها البراءة أيضًا معرفةُ الأعمال الخبيثات.

## ٦ ـ في حكم المخلّ بالولاية أو البراءة

[و]التّضييع لشـــيء من البراءة لا يكون إلّا كبيرًا. ومن تبرّأ ممّن لا تحلّ براءته كفر. ومن تولّى من لا تحلّ له ولايته أيضًـــا كفر. ومن ضيّع إحداهما بعد فرضهما ووجوبهما كفر أيضًا.

---

(١) انظر ابن جعفـــر: الجامع ١، ١٠٥. فقد نقل عن وائل بن أيّـــوب الحضرمي (من علماء القرن الثّاني) أنّ الولاية محبّة ومؤاخاة وحســـن ظنّ وثناء ودعاء بالخير في الدّنيا وطلب السّعادة في الآخرة.

## ٦ ـ ١ ـ الوقوف: حقيقته ومحلّه وحكمه

والوقوف أيضًا فرض واجب. وعينُه وعلّتُه أصلُه ونفسُه الإمساكُ عن الإمضاء. وعلّة وجوبه أيضًا معرفة الشّخص الّذي لا يُعْلَمُ منه إيمانٌ ولا كفرٌ. ومن رأى شخصا بالغًا صحيحَ العقل لا يَعْلَمُ منه إيمانًا ولا كفرًا وجب عليه الوقوف فيه والإمساك عنه. فإن أمضى فيه فتولّاه أو تبرّأ منه على هذا الحال فقد ضلّ وهلك في قول المسلمين.

والدّليل على فرض الوقوف ووجوبه قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقوله أيضًا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣][1]. فلمّا نهاهم عن القول بغير علم ثبت بذلك أنّه أمرهم بالإمساك عنه. وذلك أنّ النّهي عن الشّيء هو الأمر بضدّه. وضدّ الولاية العداوة. وضدّ العداوة الولاية. وضدّ الإمضاء الإمساك. ووقتُ وجوبِه وفرضِه عند معرفتِه الشّخصَ [الّذي] لا يُدْرَى منه كفرٌ ولا إيمانٌ.

## ٦ ـ ٢ ـ في الولاية والبراءة والوقوف

سألتَ عن الولاية والعداوة والوقوف هل يقال: هي في أنفسها علم أم جهل؟ الجواب في ذلك أنّها لا يقال فيها علم ولا جهل ولكنّها بالعلم تكون[2].

ومن تولّى النّاس كلّهم أو تبرّأ منهم /٦/ كلّهم أو وقف فيهم كلّهم فهو مشرك، لأنّ من تولّاهم كلّهم فقد تولّى الكافرين عند الله، ومن تبرّأ منهم

---

(١) ونصّ الآية: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

(٢) في الأصل «هم في أنفسهم... في ذلك أنهم لا يقال فيهم... ولكنهم... يكونون». م.

كلّهم فقد تبرّأ من المســلمين عند الله ومن النّبيّين والمرسلين وغيرهم، ومن وقف فيهم فقد وقف في المسلمين والنّبيّين والمرسلين ووقف في الكافرين أيضًا. وهذا كلّه ممّا يشــرك به فاعله. ومــن تولّى الكافر هكــذا أو تبرّأ من المســلم هكذا بالوصف فهو مشــرك. وســواءٌ في ذلك الكافــرُ والكافرون والمسلمُ والمسلمون[1].

## ٧ ـ في ما يقال للمسلم وللكافر

وذلك عن الشّــيخ رضي الله عنه أنّه يقال للمســلم من أهل الجنّة عندي. وكذلك يقال للكافر من أهل النّار عندي. وأمّا عنــد الله فلا. إلّا من جاء فيه الخبر أو صحّ أنّه من أهل الجنّة أو من أهل النّار عند الله.

وكلّ من وجبت عليك ولايتــه فعليك معرفة أنّ الله أمرك بولايته. ويجوز أيضًا أن يقول: إنّ الله أحلّ لي ولاية هذا الرّجل المســلم عندي وإن كان عند الله على خلاف ما كان عندي. وكذلك المتبرّي أيضًا على هذا العيار والوزن.

## ٨ ـ في حكم من تبرّأ من أبي بكر وعمر

وقيل أيضًا من قال هكذا: برئت من أبي بكر وعمر فهو كافر بهذا القول. وروي أيضًا عن يونس بن ســابال[2] عن ســعيد بن زنغيل[3] رضي الله عنه جوابٌ في هذه المســائل الأربعة: من قال هكذا: أنكرت موســى وعيســى، فهو مشرك عندنا، و«المعبود» من أسماء الله تعالى ومن وردت عليه صفة من صفات الله تعالى وعلم أنّ الله يوصف بتلك الصّفة فلا بأس عليــه أن يصفه بها وإن لم يعلم تفسيرها، وهذا رخصة من الشّــيخ رضي الله عنه، ومن تربّى على فطرة الإسلام

---

(١) في الأصل «الكافرين» و«المسلمين». م.

(٢) لم نعثر على ترجمة.

(٣) انظر ترجمته فيما سبق.

فلا يضيق عليه أن ينطق بالتّوحيد عند حال البلوغ إذا عرف الله بقلبه. وأمّا الّذي حفظناه عن شيخنا: إذا قامت عليه الحجّة أنّ الله يوصف بصفة من صفاته فلا يسعه إلّا أن يصفه بتلك الصّفة ويعلم معناها وتفسيرها. وكذلك من وردت عليه صفة ممّا يوصف الله به إذا فهمها بلغته فلا يسعه إلّا أن يصف الله بصفته ويعلم أنّه كذلك وينفي عنه صفةَ الخَلْقِ[1].

## ٩ ـ في الأطفال وأحكامهم

وسألت عن الأطفال هل تجوز عليهم الولاية والعداوة والوقوف؟ الجواب في ذلك أنّ أطفال المسلمين مسلمون عندنا ومن أهل الولاية. وأطفال الكافرين وجميع من ليس من أهل الولاية فالكف عن [ولايتهم واجبة][2]. ومن تبرّأ من جميع الأطفال فهو ضالّ. وعبيد المتولّى إذا كانوا أطفالا فيهم قولان: قال بعضهم فيهم بالولاية وقال بعضهم فيهم بالوقوف. وكذلك الموالي إذا كانوا أطفالًا إذا كان من أعتقهم من أهل الولاية فيهم قولان: قال بعضهم بالولاية لهم وقال بعضهم بالكفّ عنهم.

وابن الأمة[3] إذا كانت مسلمة يُتَوَلّى بولاية أمّه وكذا الّتي أسلمت من الشّرك ولها أولاد أطفال أنّها تجرّهم إلى الإسلام ويتولّون[4] أيضًا بولاية أمّهم. وولد الحرّة المسلمة إذا كان أبوه عبدا يتولّى /٧/ بولاية أمّه أيضًا. والمولى إذا أعتقه رجل من أهل الجملة ورجل من أهل الولاية وهو طفل أنّه يتولّى.

---

(١) هذه المسألة متعلّقة بباب ما لا يسع جهله وقد أوردها بصفة عرضيّة ضمن المسائل الأربع المرويّة عن سعيد بن زنغيل.

(٢) أصل الجملة «وأطفال الكافرين وأهل الجملة وجميع من ليس من أهل الولاية فالكف عنهم». وهي مشكلة فلتتأمّل. م.

(٣) في الأصل «أمة». م.

(٤) في الأصل «يقولون».

وأمّا المشــرك من العبيد الأطفال بين المتولّى وغيــره فالكفّ عنه. ومن ارتدّ إلى الشّرك وهو من أهل الولاية فأولاده[١] في منزلتهم الأولى من الولاية وإن رجع إلى النّفاق فالكفّ عن أولاده الأطفال.

وأطفال المســلمين إذا بلغوا ولم يعْلَم منهم كفــر ولا إيمان فالكفّ عنهم. فإن علم منهم إيمان فهم على حالتهم الأولى من الولاية. فإن علم منهم كفرٌ بُرِئَ منهم. وإن تشــابه عليه بلوغهم ولـم يتبيّن أنّهم بلغوا أم لا فهو على أصله فيهم من الطّفوليّة حتّــى يعلم أنّهم قد بلغوا. وإن قالوا له في حين ما تشــابه عليه بلوغهم: قد بلغنا حُكِمَ عليهــم بحكم البالغين فليس[٢] علينا ولايتهم هكذا جملة إلّا ما قامت به الحجّة علينا. وعن من جُنَّ[٣] في حال الطّفوليّة ولم يصحّ له عقــل الجواب في ذلك أنّ حكمَه حكمُ الأطفال. فإذا كان أبوه مســلما فهو في الولايــة وإن كان أبوه كافرا ومن لا يعلمه فالكفّ عنه.

وولاية المرء لنفســه واجبة وولاية أطفاله عليه أيضًا واجبة وولاية عبيده الأطفال ومواليه الأطفال عليه واجبة.

ومن أسلم من الشّــرك رجلا [كان][٤] أم امرأة أُلْحِقَ أولاده به في الولاية وفي الأحكام كلّها.

فإن قــال لأيّ علّة يحلّ بها ســبي الأطفال وهم ممّن ليــس لهم ذنب؟ الجواب في ذلك أنّ علّة ســبيهم لثلاثة أوجه: أحدها ليجرّهم إلى الإســلام

---

(١) في الأصل «فأولادهم».
(٢) في الأصل «وليس». م.
(٣) في الأصل «تجنّن». م.
(٤) في الأصل «رجل أم امرأة». م.

فيكون ذلك سببا لدخولهم فيه وذلك أنفع لهم. والوجه الآخر نظر لهم حين قتل آباؤهم لئلّا يموتوا هزلا. والوجه الثّالث تقوية لبيت مال المسلمين[1].

## ١٠ ـ في موجبات الولاية وعللها

وسئل عن الولاية لِمَ كانت وبِمَ كانت وعلى من كانت ولمن تجب وعلى من تجب؟

الجواب في ذلك أنّهـا إنّما وجبت على من والـى ووجبت لمن يتولّى فكانت بالاستطاعة وبالاستطاعة كانت الأعمال كلّها: الولاية وغيرها وكانت أيضًا لعلّة الثّواب من فاعلها.

فإن قال: من أوجد الولاية ومن أوجبها؟ وهل تجب ولم توجد أو توجد ولم تجب؟

الجواب في ذلك أنّ قولك «من أوجدهـا» يحتمل معنيين: إن كنت تريد «من أوجدها»: من خلقها أو أخرجها من العدم إلى الوجود فالله أوجدها على هذا المعنى وهو الّذي أوجد الأشـياء كلّها وأخرجها من العدم إلى الوجود. وإن كنـت تريد بقولك «من أوجدهـا» من والى فالعبد هـو الّذي والى ولم يخلقها ولم يخرجها من العدم إلى الوجود. وأمّا الّذي أوجبها على العباد فهو الله. فهي تجب ولا توجد وتوجد ولم تجب. ومـن أوجدها ولم تجب عليه ضلّ. ومن وجبت عليه ولم توجـد منه ضلّ أيضًا عند المسـلمين. والبراءة أيضًا على هذا العيار والوزن الجواب فيهما واحد.

## ١١ ـ في وجوب الاستتابة

وعن متولّى فعل الكبيرة فإنّه يبرأ منه واسـتتابته واجبة [و]إلّا كنّا مثله.

---

(١) نقل السّوفي نفس التّعليلات في السّؤالات ٢٤١، والسّالمي، المشارق، ٤٠٩.

فإن تاب رجع /٨/ إلى منزلته الأولى من الولايــة. وإن أصرّ فهو في البراءة. فإن تــاب قبل أن يبرأ منه فلا يبــرأ منه بعد التّوبة والاعتــراف ممّا وقع فيه. واســتتابته من الذّنب الصّغير أيضًا واجبة إلّا أنّه لا يكون بتضييعه لاســتتابة المتولّى من الذّنب الصّغير كتضييع استتابته من الذّنب الكبير.

وأمّا من فعل كبيرة من أهــل الجملة فالبراءة منه واجبة. وإن تاب قبل أن يبرأ منه لم تقبل توبته والبراءة منه واجبة. وذكر شــيخنا رخصة أيضًا في هذه المسألة أنّ من فعل كبيرة من أهل الجملة فبرئ منه فاستتيب من ذلك فتاب فإنّه يردّ إلى منزلته الأولى من الوقوف. ومن قــال بهذا القول يقول أيضًا إن سبقه إلى التّوبة قبل أن يبرأ منه فلا يبرأ منه بعد التّوبة وهو في منزلته الأولى من الوقوف. وذكر شيخنا أيضًا ﷺ عن الشّــيخ أبي زكريا[1] ﷺ في متولّى فعل كبيرة من الكبائر أنّه لا يبرأ منه حتّى يســتتاب. فإذا تاب فهو في منزلته الأولى من الولاية. وإن لم يتب وأصرّ بُرئ منه أيضًا بعد ذلك إلّا في فاحشة الزّنّا. فإنّه يبرأ منه في حين فعله لذلك. ثمّ يستتاب. فإن تاب رجع إلى منزلته الأولى. وإن أصرّ وأبى من التّوبة ترك في البراءة.

ومن نســي متولّى[2] له أو متبرّأ منــه [عنده][3]. الجــواب في ذلك أنّ الرّجوع عن العلم لا يســع في جميع ديـن الله[4]. ولا يســعه نسيان متولّى له ولا متبـرّأ منه[5]. وقـد قيل في هـذا قولٌ غير مـا ذكرنا. والله أعلم وأحكم.

(١) انظر ترجمته فيما سبق.
(٢) في الأصل «متولّيا».
(٣) في الأصل «له» فاستبدلناها بـ «منه» وأضفنا «عنده».
(٤) الرّجوع عن العلم هو معرفة شيء ممّا يلزم علمه ثمّ نسيانه كأن يعرف المكلّف نبيًا أو رسولاً أو ملكًا أو اسمًا من أســمائه تعالى أو صفة من صفاته ثمّ ينسى شــيئًا من ذلك. انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: ٢٦٨.
(٥) في الأصل «له».

## ١٢ ـ في البراءة من المسلم

ومن قال للمسلم: يا عدوّ الله أو يا كافر أو يا ضالّ أو يا فاسق فهذا كلّه براءة يضلّ به قائله للمسلم. ومن قال للمسلم: أفّ لك أو بعدًا لك أو سحقًا لك أو تعسًا لك أو قال له اخسر فهذا كلّه براءة منه للمسلم. وكذلك لو قال له: ذمّك الله أو قاتلك الله أو لعنك الله أو أخزاك الله أو أضلّك الله فهو أيضًا كلّه براءة. ومن قال أيضًا للمسلم: يا قرد أو يا خنزير أو يا إبليس أو يا شيطان فهو أيضًا ممّا يضلّ به قائله للمسلم ولطفله.

وذكر عن الشّيخ أنّه قال: من تولّى بشريطة أو تبرّأ بشريطة فليس هنا ولاية أو براءة.

## ١٣ ـ في حكم المتبرّئ من الله ودينه وملائكته والمسلمين

ومن قال هكذا: برئت من الله أو برئت من دين الله أو برئت من المسلمين أو برئت من الملائكة فهو مشرك. ومعنى البراءة في هذا الموضع إنكار جميع ما ذكرنا.

ومن أقرّ على نفسه بالسّرقة أو بفعل كبيرة من الكبائر أو شيء من خصال الكفر برئنا منه بذلك. [و]من موجبات البراءة رمي أحد من المسلمين بشيء ممّا ذكرنا فإنّه يبرأ منه بذلك.

وعن ثلاثة نفر رأوا رجلًا من أهل ولايتهم قارف ذنبًا كبيرًا وهو ممّا يسع جهله فلا يدرون ما بلغ به فعله ذلك فوقف فيه أحدهم بذلك الفعل وتولّاه الآخر على ذلك الفعل وتبرّأ منه الآخر على ذلك الفعل، الجواب في ذلك: أنّ من تولّاه على فعل كبيرة من الكبائر فهو ضالّ، ومن وقف فيه وأخرجه من منزلته الأولى من الولاية فهو ضالّ أيضًا، ومن تبرّأ منه على الفعل الّذي لا يدري ما بلغ فاعله فقد قيل أنّه خطأ لا يهلك به. وذُكِرَ في

الكتاب[١] أنّه /٩/ يهلـك بتقدّمه بالبراءة ممّن[٢] لا تحـلّ له. والله[٣] أعلم وأحكم[٤]. والّذي[٥]أقول به في هـذا وفي كلّ من فعل ما لا يدري كان من أهل الولاية نمسكه في الولاية بما تقدّم له عندنا من الإيمان قبل هذا الفعل ونمسك عن الفعل حتّى يتبيّن لنا ما بلغ به فعله.

ومن أخذ تحريم شيء ثمّ رأى فاعله لا يضيق عليه تكفيره وإن كان ممّا يكفر به فاعله. وأمّا إن أخذ أنّ هذا الفعل كبيرة مـن الكبائر فرأى من يفعله فلا يسعه إلّا أن يبرأ منه فإن لم يبرأ منه فهو كافر مثله.

وقال الشّـيخ رضي الله عنه: ثلاثـة إذا كان أحدهم كانوا: كبيـر وكفر[٦] ووجوب العقاب[٧]. وكلّ ما يجـب عليه العقاب فهـو كبيرة وكفـر. وكلّ كفر كبيرة والعقاب عليه واجب. وكلّ كبيرة كفر والعقاب عليها واجب.

### ١٤ ـ في طرق البراءة:

والبراءة لا يكون فيها حجّة إلّا أمينان ومن تبرّأ بواحد فهو ضالّ. وكذلك كلّ من تبرّأ بغير حجّة ممّن لا تجب عليه البراءة فهو ضالّ. ولا تجب البراءة

---

(١) لا ندري لمن هذا الكتاب لأنّنا لم نجد من عرّف به وحقّق نسبته إلى شخص بعينه.

(٢) في الأصل «فيمن». م.

(٣) في الأصل «فالله أعلم».

(٤) نقل السّـوفي نفس الجـواب في هذه المسـألة انظر كتابـه السّـؤالات ٢٤٣ وانظر كذلك الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ١٦٦/٣.

(٥) في الأصل «فالّذي».

(٦) في الأصل «وكفروا». م.

(٧) فسّر الوارجلاني وجوب العقاب باقتضاء الحكمة الإلهيّة ووصول العقاب إلى مستحقّه لأنّ الله لا يجب عليه شـيء بل هو الموجب. انظر الوارجلاني الدّليل والبرهان ٦٤/١، ٦٥. وفي ص ٦٧ من نفس الكتاب يقول: «فالّذين قالوا إنّ الثّواب حتم على الله أسـاؤوا الأدب إنّما كان ينبغي لهم أن يقولوا حتم في واجب الحكمة».

إلّا برجلين مسلمين حرّين أو رجل وامرأتين مسلمتين أمينتين. ومن تبرّأ بغير ما ذكرنا ممّن لا تجب به البراءة فهو ضالّ. فكلّ من رأيته من لا تدري منه كفرا ولا إيمانا وهو بالغ صحيح العقل فلا تتولّه[1] بغيرك حتّى تتبيّن منه الإيمان بنفسك. وأمّا من عرفته بالصّلاح أو لا تعرفه بخير ولا شرّ تحلّ لك البراءة منه بأمينين إذا شهدا عليه بالكفر على وجه ما تجوز شهادتهما عليه.

## ١٥ ـ في طرق الولاية

ومن شهد عليه أمينان أنّه مسلم تولّيناه إذا لم نعرفه بخير ولا شرّ. ومن عرفناه بالشّرك فجاء عنه أمينان فشهدا أنّه خرج من شركه وتاب منه ووحّد ربّه وأقرّ به وجبت علينا ولايته.

ورجل من أهل الخلاف إذا كان من أهل الدّيانة وكان لم يمنع من ولايته إلّا ما كان عليه من خلافه للمسلمين فإنّه يتولّى إذا تاب من خلاف المسلمين ورجع إلى دينهم.

وكلّ من كان عندك في الكفر فلا يخرجك منه عندك إلّا معاينة الإيمان منه بنفسك لا بغيرك.

ومن أفتى كلّ ما يكفر به فاعله فهو كافر فعل المفتى له أو لم يفعل في حين فتياه لذلك[2]. وقال الشّيخ رضي الله عنه: من أفتى مسألة وهي خطأ ولم يعلم

---

(١) في الأصل «فلا تتولّاه».

(٢) أي من أفتى بحرام فقد ضلّ عمل المفتى له بتلك الفتوى أو لم يعمل على شرط أن يكون متعمّدا كأن يفتي في مسألة يجهل حكمها أو يتعمّد الإفتاء بالحرام طمعًا في كسب مادّي وقد جاء في الحديث: «من أفتى مسألة أو فسّر رؤيا بغير علم كان كمن وقع من السّماء إلى الأرض فصادف بئرا لا قعر لها ولو أنّه أصاب الحقّ». أخرجه الرّبيع بن حبيب في الجامع الصّحيح حديث رقم ٣٥ باب ٥ في طلب العلم لغير الله ﷻ وعلماء السّوء. وقد أخرج أبو داود والدارمي ما يقرب من الصّيغة غير أنّهما لم يذكرا تفسير الرّؤيا. أبو داود: العلم ٨ والدارمي مقدّمة: ١٧.

بذلك ثمّ علم بعد ذلك ولم يجد من أفتاها له فلا بأس عليه إن تاب من ذلك أن يستشهد أمينين أنّه تاب من ذلك ونزع عنه.

## ١٦ ـ في الخير والشّرّ

وسألت: عن المشهور في الخير هل تجوز براءته بشهادة الشّهود؟ الجواب في ذلك: أنّ المشهور في الخير لا يبرأ منه بشهادة الشّهود وإن كثروا. وكذلك المشهور في الشّرّ لا تجوز ولايته بشهادة الشّهود وإن كثروا وتجوز براءته وإن لم يشهد عليه الأمناء. وكذلك المشهور في الخير تجوز ولايته بإشهاره وإن لم يشهد عليه الأمناء. ومن تولّى المشهور في الشّرّ ضلّ وكذلك من تبرّأ من المشهور في الخير.

## ١٧ ـ في البراءة من جماعة فيهم متولّى

ومن قال: برئت من هذه الجماعة كلّها وفي الجماعة رجل متولّى [فـ]ـأنّه يبرأ منه[١]. وكذلك من قال: برئت من القبيلة كلّها وفيهم أهل الولاية من الأطفال أو فيهم من لا يستحقّ البراءة /١٠/ من الأطفال والمجانين فإنّه يبرأ منه.

وقال أيضًا[٢]: من حكى عن متولّى كبيرة فإنّه يبرأ منه. وكذلك رجل أو رجلان أو أكثر من ذلك من أهل الجملة إذا حكوا[٣] كبيرة عن متولّى وبرؤا منه فإنّه يبرأ منهم جميعا. وأمّا رجل متولّى إذا حكى كبيرة عن رجل من أهل

---

(١) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٣/١٦٧، ١٦٨.

(٢) يحتمل أن تكون «وقال أيضًا» للنّاسخ كما يحتمل أن تكون لجامعي الكتاب، وهم تلاميذ المؤلّف، أو أنّ العبارة للمؤلّف نفسه فتكون المسألة مرويّة عن شيخه أبي عبد الله محمّد بن بكر الفرسطّائي.

(٣) في الأصل «حكى».

الجملة وبرئ منه فليس عليك منه شيء[١] إلّا إن علمت أنّه تبرّأ منه على ما لا يستحقّ عليه البراءة. فحينئذ يبرأ من ذلك المتولّى.

## ١٨ ـ في الأخذ بقول العالم في صفة الفعل وأحكام ذلك

ومن أخذ عن عالم واحد إن فعل هذا الفعل يبرأ منه على ذلك وقَبِلَ ذلك منه فإنّه يبرأ من كلّ من رآه يفعل ذلك الفعل. وأمّا إذا لم يأخذ ذلك عن عالمه فرأى من يفعل ذلك الفعل فسأل عالما واحدا فأفتاه أنّه يبرأ منه بذلك الفعل فلا يبرأ منه إلّا بشهادة أمينين على ذلك الفعل أنّه[٢] ممّا يبرأ منه. وبذلك تقوم الحجّة عليه وينقطع عذره.

وكلّ من شهد على شيء من براءة رجل أو ولاية رجل أو شهد على مال أو دم ثمّ رجع عن شهادته وأقرّ على نفسه...[٣] فإنّه يبرأ منه.

## ١٩ ـ في استتابة فاعل الكبيرة

وسئل عن متولّى فعل كبيرة من الكبائر هل يجوز...[٤] في استتابته إذا قال: تُبْتُ من ذنوبي، هكذا ولم يقصد إلى الذّنب الّذي برئ منه أو حتّى يقصد بالتّوبة إلى الذّنب الّذي فعله. الجواب في ذلك: أنّه لا يجزيه إلّا القصد بالتّوبة إلى الذّنب الّذي فعله فيما بيننا وبينه. وقيل في هذا قول[٥] غير ما ذكرنا، والله أعلم وأحكم.

---

(١) في الأصل «شيئًا»

(٢) في الأصل «أنّ». م.

(٣) نقص في الأصل. م.

(٤) نقص في الأصل. م.

(٥) في الأصل «قولا» وقد أورد كلّ من الوارجلاني والسّوفي هذه المسائل أو بعضا منها انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٣/١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٧، السّوفي: السّؤالات: ٤٦، ١٠٩، ١١٠، ١٧٠ ـ ١٧٢، ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

## ٢٠ ـ في شهادة عدلين على جماعة

وسألت عن [شهادة][1] رجلين أمينين على جماعة هل تجوز شهادتهما أم لا؟ [و]قد قيل في هذه المسألة قولان: قال بعضهم تجوز شهادتهما على الجماعة، وقال بعضهم لا تجوز شهادتهما على الجماعة حتّى يقصدا كلّ رجل وحده[2].

## ٢١ ـ في الولاية والبراءة بعد الموت

وعن رجل صالح مات على الوفاء عندنا إذا شهد عليه أمينان بالكفر ففيه قولان أيضًا: قال بعضهم: يبرأ منه، وقال بعضهم: من مات على الوفاء عندنا لا تقبل فيه شهادة الشّهود بعدما مات على الوفاء.

وذُكِرَ في جوابات الإمام[3] رضي الله عنه أن لا يبرأ من مسلم وإن شهد الشّهود على براءته حتّى يكون حاضرًا يدفع عن نفسه.

ومن رأى رجلًا يفعل فعلًا لا يدري ما هو فمات الفاعل على ذلك الفعل وهو ممّا يبرأ به منه فإنّه يبرأ منه. وكذلك من ضيّع براءته إذا وجبت عليه حتّى مات فإنّه يبرأ منه بعد موته ويتوب من تضييعه لبراءته. وكذلك من ضيّع ولاية من رأى له ما يتولّاه عليه حتّى مات فإنّه يتوب من تضييعه لولايته ويتولّاه بعد موته.

---

(١) سقطت هذه الكلمة من الأصل.

(٢) لم نعثر على من قال بذلك.

(٣) لعلّه الإمام عبد الوهّاب بن رستم، ثاني خلفاء الدّولة الرّستميّة: (١٧١ ـ ١٩٠/٧٨٧ ـ ٨٠٦) له جوابات أورد بعضا منها صاحب الأزهار الرّياضيّة. وقد جمعت جوابات الأئمّة: عبد الوهّاب وأفلح ومحمّد بن أفلح في سفر واحد توجد نسخة منه بالمكتبة البارونيّة بجربة. انظر ترجمة الإمام عبد الوهّاب وبعض جواباته: في كتاب الأزهار الرّياضيّة لسليمان الباروني ١٥١/٢ ـ ٢٢٠.

ورجل تبرّأ من رجل على فعل ولـم يعلم المبرَأ منه ما بلغ به ذاك الفعل أو لا يدري أيبرأ منـه أم لا. الجواب في ذلك: أنّه يكـون في منزلته الأولى ويقف على الفعل فإن علـم منه أنّه يبرأ منه على ما لا يسـتحقّ عليه البراءة فحينئذٍ يبرأ منه وإن علم أنّه يبرأ منه على ما يسـتحقّ عليه البراءة فلا يخطئه ولكن عنده في منزلته الأولى. /١١/

ومن تولّى رجلا كافرا عندك أو من أهـل الجملة عندك فليس عليك منه شيء إلّا إن علمت أنّه تولّاه على كبيرة فحينئذ تبرّأ منه.

وعن متولّيين شـهدا على جماعة أنّهم مسلمون أو من أهل الولاية فإنّهم يتولّون بشهادتهما.

## ٢٢ ـ في الولاية والبراءة بالشّهادة

وقيل في الولاية برجـل واحد قولان: قال بعضهم جـازت إذا كان أمينًا مسـلمًا، وقال بعضهم إلّا برجلين متولّيين مسـلمين أو رجل وامرأتين ممّن تجوز شهادتهم.

وعن متولّيين تبرّأ كلّ واحد منهما من صاحبه فإنّه يبرأ من البادئ منهما ولا يبرأ من صاحبه. وعن متولّيين قال أحدهما لصاحبه: برئت منّي وأنا منك بريء. الجواب في ذلك: أنّه يبرأ من القائل لهذا القول لصاحبه.

وإن شهد أمينان أنّ هذا الرّجل بريء من رجل من المسلمين فإنّه يبرأ منه.

# الأمر والنّهي والإلزام والتّكليف

## ١ - في معنى التّكليف

ومعنى التّكليف من الله لعباده هو الإلزام بطاعته وهو الأمر والنّهي[(١)]. وكلّ مأمور ملزم[(٢)] وكلّ ملزم مأمور. والأمر والنّهي والإلزام والتّكليف من الله فعل من أفعاله وهو عدل منه ولا يقال طاعة منه ولا معصية[(٣)].

## ٢ - في أقسام الأمر

والأمر بطاعة الله على وجهين: إلزام وتحضيض[(٤)]. والإلزام على وجهين: إلزام موسّع وإلزام مضيّق. فالموسّع في أوّل الوقت والمضيّق في آخر الوقت.

---

(١) عُرّف الأمر بأنّه طلب فعل غير كفّ لا على وجه الدّعاء. وزاد بعض العلماء قيدا آخر وهو أن يكون هذا الطّلب على جهة الاستعلاء. وقد رجّح السّالمي عدم اشتراط هذا القيد. انظر السّالمي: طلعة الشّمس ٣٥/١، ٣٦. وعرّف النّهي بأنّه طلب كفّ عن الفعل وهذا الطّلب متوجّه به إلى غير الخالق فإن كان إلى الخالق فهو دعاء انظر ن م ٦٦/١. والملاحظ أنّ هذا الباب مبحث مشترك بين أصول الدّين وأصول الفقه لكن غلبت عليه الصّبغة الكلاميّة. وقيل ستّة لا تعرف إلّا مع ستّة معرفة الله والرّسل، المنّ والدّلائل، الولاية والبراءة، الخوف والرّجاء، التّكليف والبلوغ، الأمر والنّهي. انظر السّوفي: السّؤالات ١٤٩، ابن جميع: عقيدة التّوحيد: ٥.

(٢) في الأصل «ملزوم». وهي صيغة جار استعمالها عند المغاربة وتكرّرت في هذا المصنّف. م.

(٣) انظر السّوفي: السّؤالات ١١٧.

(٤) التّحضيض هو النّدب. وقد عرض السّالمي اختلاف العلماء في مسألة دخول المندوب في الأمر فأثبت أنّ أبا الرّبيع سليمان بن يخلف وأبا العبّاس الشّمّاخي ذهبا إلى أنّ المندوب مأمور به (أي مطلوب فعله على وجه الاستحسان) ووافقهما على ذلك. بينما عمروس بن فتح والوارجلاني يحملان الأمر على الوجوب فقط. والخلاف بين الفريقين لفظي لأنّ كلّا يسلّم أنّ المندوب مطلوب شرعًا على وجه التّحضيض لكن منهم من خصّ الأمر بالوجوب ومنهم من أطلقه أيضًا على المندوب باعتبار أنّ كلًا من الوجوب والنّدب طلب. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج: ١، ٥٨/٢، العدل والإنصاف ٥٣/١، ٥٤ ـ السّالمي: طلعة الشّمس ٣٧/١.

وقيل للإلــزام إلزام لأنّه إذا فعــل هنالك أدّى ما كلف بــه[١]. وقيل للمضيّق مضيّق لأنّه إن لم يفعل هناك عصى.

والأمر بالشّــيء هو النّهي عن ضدّه. والنّهي عن الشّيء هو الأمر بضدّه. وهذا في الأمر اللّازم المضيّق وحده. وأمّا غيره من الإلزام الموسّع وغيره من الأمر فلا يكون الأمر بالشّــيء هو النّهي عن ضدّه لأنّ من أمر بذلك لم ينه عن تركه ولو نهى عن تركه لعصى فيه حين يتركه[٢].

وأمّا أمر التّحضيض فهو الأمر بالنّوافل. ومعنى تحضيض أي ترغيب[٣].

فإن قال: ما معنى أمر الله بهذا؟ قيل له: خلق الأمر به لا من أحد. وكذلك قيل له: «أمــر الله» أي: خلقه في عينه أمرا لا من أحــد. وكذلك «نهى الله عن هذا» و[٤] «نهى الله» أي: خلق النّهي عنه لا من أحــد. وكذلك «نهى الله» أي خلق النّهي في عينه نهيا لا من أحد.

---

(١) في الأصل: عليه.

(٢) لقد عرض السّالمي الخلاف بين العلماء في هذه المســألة ورجّح أنّ الأمر بالشّيء لا يدلّ على النّهي عن ضدّه خلافا لقول أبي الرّبيع والوارجلاني والشّمّاخي. انظر السّالمي: طلعة الشّــمس ٥٦/١ ـ ٥٨، الوارجلاني: العدل والإنصاف ٨٦/١، ٨٧، الشّمّاخي شرح المختصر. أمّا النّهي عن الشّيء هل هو أمر بضدّه فقد روى السّالمي الخلاف فيه بين القائلين إنّ الأمر بالشّــيء نهي عن ضدّه فقال: «اختلفوا في النّهي عن الشّيء هل هو أمر بضدّه فقال قوم إنّ النّهي عن الشّــيء ليس أمرًا بضدّه ففرّقوا بين الأمر بالشّــيء والنّهي عنه وهو مذهب أبي الرّبيع وأبي يعقوب وهو ظاهر كلام البدر في مختصره.» (السّــالمي: طلعة الشّمس ٥٨/١). والواضح في نصّ أبــي الرّبيع أنّ النّهي عن الشّــيء ليس أمرا بضدّه إنّمــا هو في اللّازم الموسّع وفي المندوب أمّا اللّازم المضيّق فقد صرّح أنّ النّهي فيه أمر بضدّه.

(٣) ذكر الوارجلاني عن أبي الرّبيع أنّه قال: من قال إنّ النّوافل لم يأمر الله بها أو ليست بطاعة فهو كافر. ثمّ بيّن أنّ مراده الحكم بالكفر على من نفى كون النّوافل من الطّاعات أمّا كونها مأمورا بها فمختلف فيه. انظر الوارجلاني: العدل والإنصاف ٥٥/١.

(٤) في الأصل «أو». م.

وكذلك معنى قولنا: أمـر[1] بطاعة الله، أي: خلق الأمـر بها لا من أحد. وكلّ ما خلق الأمر به لا مـن أحد فهو طاعته. وكذلـك معصية الله أي خلق النّهي عنها لا من أحد فهي معصية.

ومعنى قولنا: لا من أحـد، أي: لا فعل لأحد في أمـره ونهيه. ولو كان معنى «أمـر الله بهذا» أي «خلق الأمر به» لا غير لوجـب بذلك أن يكون كلّ نهي خلقه الله نهيه وكلّ ما خلق الله النّهـي عنه. ولو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون نهي الشّـيطان عن طاعة الله نهيه لأنّه خلقه. وكذلك أمر الشّـيطان بمعصية الله أمره لأنّه خلق ذلـك الأمر. فلمّا بطل هذا وفسـد /١٢/ صحّ أنّ معنى «أمر الله» أي: خلق الأمر لا من أحد. وكذلك «نهى الله» أي خلق النّهي في عينه نهيا لا من أحد[2]

## ٢ ـ ١ ـ في أمر النّبيّ وطاعته

وقيل لأمر النّبيّ ﷺ: أمر الله، ولنهيه نهـي الله أي: عن أمر الله كان أمره وعن نهي الله كان نهيه. ومعنى [قولنـا][3]: عن نهي الله كان وعن أمر الله كان أي: الّذي أمر الله به هو الّذي أمر بـه النّبيّ ﷺ والّذي نهى الله عنه هو الّذي نهى عنه ﷺ[4].

---

(١) في الأصل «وكذلك معنانا طاعة الله».

(٢) وانظر: الوارجلاني: العدل والإنصاف: ٥٧/١، ٥٨، السّـوفي السّؤالات: ١٢٥، المحشّي: حاشية الوضع: ١٠٤ وقد علّل السّـوفي أيضًا إضافة عبارة «لا من أحد» بإرادة رفع التباس دخول أمر الشّـيطان بالمعصية في ذلك فقال: «لو قلنا خلق الأمر به (فقط) لدخل في ذلك أمر الشّيطان بالمعصية» ن م والصّفحة. وأورد البرّادي نفس المسألة ففسّر عبارة (خلق الأمر) بأنّ الله أمر به وحده وهو الفاعل له ولا تسبّب فيه لأحد سواه. انظر البرادي: البحث الصادق ورقة ١٥ وجه.

(٣) في الأصل «ومعننا» فعدلنا العبارة.

(٤) أشار البرادي إلى أنّ احتراز أبي الرّبيع من عدم نسـبة أمر النّبيّ إلى الله في غير محلّه لأنّ أمر النّبيّ ﷺ ونهيه أمر الله ونهيه على الحقيقة إذ هـو الّذي خلقه وأمر به. البحث الصادق ورقة ١٥ وجه.

وكذلك طاعة النّبيّ ﷺ كلّها يقال لها طاعة الله لأنّ كلّ من أطاع الله أطاع نبيّه وكلّ من عصاه عصى نبيّه. وكذلك كلّ من نهى عن ما نهى الله عنه يقال لنهيه نهي الله أي عن نهي الله كان ولمعصيته معصية الله لأنّه عصى الله فيما عصاه فيه. وكذلك كلّ من أمر بطاعة الله نبيّا كان أو غيره يقال لأمره أمر الله ولطاعته طاعة الله إذا كان الّذي أمر [به] هو الّذي أمر الله به. ومن أطاعه فيما أمره به أطاع الله لأنّ الله أمر بذلك الّذي أمر به النّبيّ ﷺ وغيره ممّن أمر بطاعة الله.

### ٢ ـ ٢ ـ أمر الشّيطان

ولا يقال لأمر إبليس عن أمر الله كان. وكذلك كلّ من أمر بمعصية الله لا يقال لأمره أمر الله ولا عن أمر الله كان وإن كان الله خالقا لذلك الأمر.

### ٢ ـ ٣ ـ أمر الله ونهيه

ويُقال: أمر الله بطاعته وفرضها وألزمها وأوجبها وكلّفها ورغب فيها ودعا إليها وسألها من عباده. ومعنى هذا كلّه أمر بها ونهى عن معصيته وزجر عنها وحرّمها وحذّر منها[١]. ومعنى ذلك كلّه نهى عنها. [و] الأمر والنّهي من الله تعالى لعباده يكون بمخاطبة وبغير مخاطبة كقولك بسماع وبغير سماع[٢].

وأمر الله ونهيه يتناسخان. ولا يجوز التّناسخ في الأخبار. ومن زعم أنّ الخبر من الله ينسخ أشرك بالله العظيم لأنّه ساواه بالكاذبين.

---

(١) في الأصل «حذّرها». م.

(٢) وانظر السّوفي: السّؤالات ١٢٥.

والأمر مع الفعل[١] في قول أصحابنا. ومعنى [قولنا][٢] الأمر مع الفعل إمّا فعل ما أمر به أو تركه[٣].

## ٣ - في الاستطاعة والإرادة والقصد والتّقرّب

والاستطاعة مع الفعل[٤]. واستطاعة كلّ فعل غير استطاعة غيره[٥].

---

(١) وانظر تبغورين: أصول الدّين ٥٥. والفعل عَرَضٌ يوجد مع الاستطاعة وهو ما وجد بعد عدم انظر: الجنّاوني: الوضع ٣٥، السّوفي: السّؤالات ٢٤٦. المصعبي: حاشية تبغورين ١٥.

(٢) في الأصل «معنانا».

(٣) انظر السّوفي: السّؤالات: ١٢٥.

(٤) للاستطاعة عدّة تعريفات أشهرها «هي صحّة الجوارح وسلامتها من شوائب الآفة». وهي أقسام: استطاعة المال: قال تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ...﴾ [النّساء: ٢٥]، واستطاعة السّبيل كما في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] والاستطاعة الخلقية: كما يقال يستطيع الجمل حمل كذا وكذا أو لا يستطيع الإنسان الطّيران أي لا يقدر على خلقته. انظر تبغورين: أصول الدّين ٥١، وانظر أيضًا في تعريف الاستطاعة: أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: ٥١، ٥٢، المصعبي: حاشية تبغورين: ٦١. ودقّق عمرو التّلاتي تعريف الاستطاعة فبيّن أنّها القدرة المسبّبة عن سلامة العقول والآلات والجوارح وذلك للتّميز بينها وبين الجوارح ذاتها. انظر التّلاتي: نخبة المتين ١٦١. وأورد الإيجي تعريفًا شبيهًا بهذا نسبه إلى بشر بن المعتمر غير أنّه في منتهى الإيجاز «هو سلامة البنية عن الآفات». انظر الإيجي: المواقف ١٥٠، ١٥١.

واختلف المتكلّمون في الاستطاعة هل هي قبل الفعل أم بعده؟ فقال المعتزلة هي قبل الفعل سابقة عنه لكنّهم اختلفوا فيها بينهم هل هي باقية حال الفعل أم لا. وقال الإباضيّة والأشاعرة إنّها مع الفعل لا قبله ولا بعده ملازمة له لا تفارقه لأنّها علّة والعلّة مع المعلول موجودة بوجوده منتهية بانتهائه. واحتجّوا على ذلك من القرآن وكلام العرب ومقتضيات العقل. انظر هذه الأدلّة عند تبغورين: أصول الدّين ٥٢ ٥٥، التّلاتي: نخبة المتين ١٦١، أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين ٥٠، ٥٤، الشّقصي: منهج الطّالبين ٤٧٠/١، الجّعبيري الأطروحة، الإيجي: المواقف ١٥١/١، ١٥٢.

(٥) وانظر: تبغورين أصول الدّين: ٥٢، التّلاتي: نخبة المتين: ١٦١.

والإرادة مع المـــراد[١]. والتّقرّب مع المتقرّب بـــه[٢]. والقصد مع المقصود إليه. والقصد إلى كلّ فعل غير القصد إلى غيـــره. وكذلك الإرادة إرادة كلّ فعل غير إرادة غيره. وكذلك التّقـــرّب بكلّ فعل غير التّقرّب بغيره. والقصد غير المقصود. وكذلك الإرادة غير المراد. وكذلك التّقرّب غير المتقرّب به. كلّه في فعل الجوارح الّتي هي غير القلب.

فأمّا في فعل القلب فالقصد هو المقصود والإرادة هي[٣] المراد والتّقرّب هو المتقرّب به إلّا مـــن جهة الإرادة والمراد والقصـــد والمقصود والتّقرّب والمتقرّب به.

والتّقرّب إلـــى الله بجميع ما يلزمه فريضـــة. والإرادة الّتي زعمنا أنّها مع المراد هي إرادة العزم لا إرادة التّمنّـــي. وذلك أنّ الإرادة عندنا على وجهين: إرادة العـــزم وإرادة التّمنّي. فإرادة العزم لا تكـــون إلّا والفعل معها وهي علّة للمراد. وإرادة التّمنّي تكون ولا يكون المراد لأنّها ليست بعلّة له[٤].

## ٤ ـ بين الأمر والنّهي

والأمر بكلّ خصلة من طاعة الله غير الأمر بغيرها. وكذلك النّهي عن كلّ معصية غيـــر النّهي عن ســـواها /١٣/ لأنّه لو كان الأمـــر بخصلة من الطّاعة هو الأمر بغيرهـــا لوجب بذلك أن يكـــون إذا أطاع الله في خصلة أطاعه في غيرها. وكذلك لو كان النّهـــي عن معصية الله كلّها واحدا لكان

(١) الإرادة مع المراد لا قبله ولا بعده عند الإباضيّة وذلـــك لأنّ الإرادة علّة للمراد ومحال أن تفارق العلّة المعلول خلافًا للمعتزلة القائلين إنّ الإرادة قبل المراد. انظر أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: ٥٥.

(٢) انظر تبغورين: أصول الدّين: ٥٥.

(٣) في الأصل «هو»

(٤) انظر في تقسيم الإرادة إلى هذين القسمين: أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: ٥٥.

المنهـــي عنه واحدا[1]. وكلّ من نهاه عن شـــيء نهاه عـــن غيره. وكلّ من عصاه في ذنب عصاه في غيره. وفي وجودنا أنّه يطيعه في شـــيء ويعصيه في غيره.

وكذلك الكفّ عن الشّيء غير الكفّ عن غيره. ولو كان الكفّ عن الشّيء لوجب بذلك إذا كفّ عن ذنـــب كفّ عن جميع الذّنـــوب وإذا فعل ذنبا فعل جميع الذّنوب. وفي وجودنا أنّ كفّه عن ذنـــب دون ذنب ما يبيّن[2] أنّ الكفّ عن الذّنوب متغاير. والمكفوفات عنها متغايرات لتغاير الكفوف عنها[3].

والأمر علّة للطّاعة الّتي كانت بها طاعة. والنّهي علّة المعصية الّتي كانت بها معصية. فكلّ ما نهى الله عنه معصية. وكلّ ما أمر به طاعة. وبطل ما ليس بمأمور به أن يكون طاعة. وبطل ما ليس بمنهي عنه أن يكون معصية. والأمر ضدّ النّهي. والنّهي ضدّ الأمر. وكذلك الطّاعة ضدّ المعصية وخلافها وغيرها.

## ٥ ـ في علّة التكليف

وســألت عن علّة التّكليف ما هي؟ الجواب في ذلـــك أنّ علّة التّكليف العقل الصّحيح الّذي ليس...[4] فكلّ من له عقل صحيح فهو ملزم ومحجوج. ومن لا عقل لــه فليس بمكلّــف ولا محجوج ولا يلزمه أمـــر ولا نهي. ولا يكون من حكمته أن يكلّف من لا عقل له. كما لا يكون من حكمته أن يحطّ

---

(١) في الأصل «عنها واحد». م.

(٢) أصل التّركيب «وفي وجودنا أن يكفّ عن ذنب ولم يكفّ عن ذنب ما بيّنت...».

(٣) قال أبو خزر: «اعلم أنّما الفعل يكون عن القصـــد والإرادة ولا يكون من الفاعل قصدان في حال واحد إنّما يكون فيه قصد واحد. فإذا قصد إلـــى الكفّ عن الفعل فجاء مع ذلك الكفّ واحدا. ويكون ما جامع ذلك الكفّ من الكفوف مسبّبًا عن سبب تقدّمه بقصد وإرادة فيكون أحدهما سببا والآخر مسبّبا عن سبب تقدّمه». أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: ٧١.

(٤) نقص في الأصل. م.

التّكليف عـــن من له عقل لأنّه ليـــس من الحكمة أن يبيح جهله والشّـــتم له والإنكار لربوبيّته لمن يحتمل معرفته ولو جاز أن يبيح الشّتم له والفرية عليه والإنـــكار لربوبيّته لدعا إلى ذلـــك وأمر به. ومن يأمر بشـــتمه والتّكذيب به والافتراء عليه[١] فليس بحكيم. ومن قبل ذلك قلنـــا إنّه ليس من الحكمة إلّا أن يكلّف كلّ من له عقل صحيح[٢] ويحطّ التّكليف عن من لا عقل له.

فإن قال القائل ما الدّليل على أنّ العاقل عاقل؟ فقل: حسن التّقدير وحسن الفعل. والدّليل على أنّ العالم عالم أخـــذه للإنصاف وتركه للإغفال. والدّليل على أنّ الجاهل جاهل أخذه للإغفال وتركه للإنصاف.

وقيل فـــي العقل إنّه في القلـــب والدّليل عليه حســـن المذاهب. فمن رأيناه صحت أفعاله وحســـنت مذاهبه قضينا أنّه عاقل ملزم محجوج. ومن رأيناه ســـاءت مذاهبه واختلطت أفعاله قضينا أنّه غير محجوج وأنّه لا أمر عليه ولا نهي.

وإن سأل عن حســـن المذاهب: ما معناه؟ فأراد شرحه وبيانه الجواب في ذلك: أنّه قيل في حســـن المذاهب هو فعل الاكتســـاب. وقيل أيضًا: حُسْـــنُ المذاهب وضع[٣] الأشياء في موضعها واستدلال على باطن الأمور بظاهرها وعلى[٤] ما يأتي منها بما مضى ولا يكون هذا ممّن لا عقل له.

---

(١) في الأصل «وليس». م.

(٢) ذهب الأشـــاعرة إلى جواز أن لا يكلّف الله عباده شيئًا على أســـاس أن لا واجب على الله. انظر البغدادي: أصول الدّين ١٤٩. وأمّا الإباضيّة فإنّهم يقولون كالأشاعرة بأن لا واجب على الله غير أنّهم يركّزون على أنّ الله بمقتضى حكمته لا يترك تكليف من كان له عقل وقد علّل ذلك المؤلّف، وليس هـــذا إلزامًا لله بل هو من باب تفســـير معنى الحكمـــة الإلٰهيّة. انظر الجّعبيري: الأطروحة.

(٣) في الأصل «إيضاع».

(٤) في الأصل «ولا».

والعقل جسم من الأجسام. وهو متمكّن في القلب. والدّليل على جسمانيّته تمييزه للأشياء وحفظه لها وذلك /١٤/ فعل من فعله. ولا يكون فاعل من خلق إلّا جسما لأنّ الأعراض استحالت منها الأفعال.

## ٦ - في أفعال الله تعالى

وإن سأل عن أفعال الله على أيّ[١] وجه كانت[٢]؟ الجواب في ذلك: أنّ أفعال الله كلّها على وجهين عدل وفضل. والفضل كلّه عدل. وليس العدل كلّه فضلا. وكلّ عدل إحسان. وكلّ إحسان عدل. وكذلك كلّ فضل إحسان. ولا يكون كلّ ما أحسن فيه تفضّلٌ في كلّ ما فعل لأنّ من ابتلاه بالأمراض والأسقام والفقر والخوف والعمى وجميع الأمراض كلّها يقال في ذلك كلّه عدل في فعله وأنّه أحسن في فعله بجميع ما فعل على معنى: عدل في كلّ ما فعل، لأنّ من عدل في فعل شيء أحسن في فعله ولم يسئ في ذلك. ويقال لمن ابتلاه بالأمراض والأسقام والمضارّ كلّها: لم يتفضّل عليه. ولا يجوز أن يقال لم يعدل عليه ولا لم يحسن إليه لأنّ لفظة لم يحسن إليه تُوهِم الإساءة. وقد تفضّل على أوليائه إذ أعانهم وسدّدهم ووفّقهم وقوّاهم على دينه. وعدل على أعدائه إذ لم يوفّقهم ولم يسدّدهم ولم يرشدهم ولم يقوّهم على دينه. فعدله عام لجميع الخلق. وفضله خاصّ لبعض خلقه يؤتيه من يشاء من عباده إذ خلقهم وأمرهم ونهاهم. وتفضّل عليهم إذ أحسن خلقهم وصوّرهم فأحسن صورهم...[٣] وكلّ ما تفضّل به على عباده له أن يمسك فضله. ويكون إمساكه لفضله عنهم عدلا منه لأنّه ليس للعباد عليه أن يتفضّل عليهم. وفضله يؤتيه من يشاء من عباده ويمسكه عن من يشاء منهم[٤].

---

(١) في الأصل «حكم». م.
(٢) في الأصل «كانت عليها». م.
(٣) نقص في الأصل. م.
(٤) وانظر السّوفي: السّؤالات: ٢٤٨ فقد أورد نفس المعاني بعباراتها وأحيانًا بألفاظها.

## ٧ - بين دار العمل ودار الجزاء

فإن سأل فقال هل يجوز أن يجعل الله الدّنيا دار الجزاء ويجعل الآخرة دار عمل فيكون الجزاء قبل العمل ويكون العمل بعد الجزاء ويكون جزاؤهم منقضيًا وعملهم لا ينقضي؟ الجواب في ذلك: أنّ الله جعل الدّنيا دار عمل أجرى عليها الفناء وجعل الآخرة دار جزاء وحكم عليها بالبقاء وجعل عملهم في الدّنيا منقضيًا وجعل جزاءهم في الآخرة دائمًا غير منقض ولا متناه. وذلك كلّه من حكمة الله وعدله[1].

فإن قال قائل هل يجوز أن يأمرهم الله وينهاهم ولم يجعل لهم ثوابًا على طاعته ولم يجعل لهم على معصيته عقابا؟ الجواب في ذلك: أنّ الله أمر عباده بطاعته وأوجب عليها ثوابًا لا يشبهه ثواب[2] ونهاهم عن معصيته وأوجب عليها عقابًا لا يشبهه عقاب[3]. وذلك كلّه من حكمته وعدله. وذكر في الكتاب أنّه ليس من الحكمة ألّا يوجب على طاعته ثوابًا يرغبهم به[4] في

(١) يلاحظ أنّه اشتغل ببيان وجه الحكمة فيما اختاره الله ولم يلتفت إلى قضيّة تجويز القول بذلك أو منعه. أمّا تبغورين فقد أورد سؤالا شبيها بهذا فقال: «فإن قال هل يقدر أن يبدّل الدّنيا مكان الآخرة؟» ثمّ أجاب بالإثبات لكن الشّارح أشار إلى استحالة هذا السّؤال لما يقتضيه من خلف للوعد ووقوع للأشياء على خلاف علمه أو دخول الاستكراه عليه تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات: ١٤٩. وأمّا الوارجلاني فقد عرض جملة من الجائزات على الله تعالى منها قسم من هذه المسألة وهو جواز دوام التّكليف فقال: «إنّ هذا كلّه سائغ في العقل لا استحالة له وليس فيه شيء يبطل الحكمة إلّا المسألة الأولى وهو أن يكلّفهم لا مثوبة ولا عقوبة» الوارجلاني: العدل والإنصاف ٦١/١. ومنع امحمّد اطفيّش أن تكون الآخرة دار تكليف وذلك عند مناقشته للقائلين إنّ أطفال المشركين توقد لهم يوم القيامة نار يؤمرون باقتحامها. انظر اطفيّش: كشف الكرب ١٠٤/١، الذّهب الخالص ٤٠.

(٢) في الأصل «ثوابا».

(٣) في الأصل «عقابا».

(٤) في الأصل «بها».

عمل ما أُمِروا به وعلى معصيته عقابًا ينزجرون به عن معصيته لأنّ من حكمة الحكيم أن يجعل لطاعته كيــف تُؤْتَى ولمعصيته كيــف تُجْتَنَبُ. ولو أمرهم ونهاهم ولم يجعل لهم ثوابًــا على طاعته ولا عقابًا علــى معصيته فلا وجه لطاعة مطيع في طاعته إذ لا ثواب له على العمل بها ولا عقاب عليه في ترك طاعته. وكذلك لا وجه لاجتناب معصيته إذ لا ثواب لهم يرغبون به في طاعة الله ولا عقاب ينزجرون به عن معصيته والله أعلم وأحكم(١).

فإن ســئل ســائل عن أبينا آدم ﷺ كيف ألزمه الله التّكليف؟ الجواب في ذلك: أنّ آدم ﵇ خلقه الله بالغا صحيحًــا مكلّفًا مأمورًا منهيّا ليس كغيره من ذرّيّته. وقيل فيه أيضًا خلقه الله ثمّ ركّب فيه أجزاء مــن /١٥/ العقل فكلّفه ما قابل ذلك الجزء من التّكليــف. فكلّما ركّب فيه جزءًا من العقل كلّفه ما قابل ذلك الجزء. فجاء تمام التّكليف مع تمام العقل معا. وقد قيل فيه أيضًا بمهلة، والله أعلم وأحكم(٢).

---

(١) يلاحظ أنّه لا يرى القول بتجويز ذلك على الله معلّلا ما ذهب إليه من فعل ذلك لم يوصف بأنّه حكيم. تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. وقد بيّنّا فيما ســبق أنّ الوارجلاني أيضًا يذهب إلى نفس الرّأي.

(٢) روى البخاري عن أبي هريرة عن النّبــيّ ﷺ أنّه قال خُلق آدم وطوله ســتّون ذراعًا ثمّ قال اذهب فسلّم على أولئك الملائكة فاســتمع ما يحيّونك به فإنّها تحيّة ذرّيّتك فقال: «السّلام عليكم» فقالوا: «السّــلام عليك ورحمة الله» فزادوه ورحمة الله. كتاب الأنبياء باب قول الله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. وفسّر أبو عمّار حديث «لا تقبحوا الوجوه فإنّ الله خلق آدم على صورته» بــأنّ الله خلقه بالغا ولم ينقله من نطفة إلى علقة إلى مضغة ومن طفوليّة إلى غير ذلك انظر أبو عمّار الموجز ٣٩٨/١.

[الباب الثاني]

# [في] الجملة والتّفسير

## ١ ـ أقسام الجملة

أعلم أنّ الجملة جملتان جملة انتظمت التّوحيد وغير التّوحيد وجملة انتظمت التّوحيد لا غير. فأمّا الجملة الّتي انتظمت التّوحيد وغير التّوحيد فقول لا إلٰه إلّا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله وأنّ ما جاء به حقّ. فهذه الجملة الّتي انتظمت التّوحيد وغير التّوحيد وهي الجملة الّتي يدعو إليها رسول الله ﷺ[١]. والجملة الّتي انتظمت التّوحيد لا غير قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورى: ١١].

فإن سأل عن جملة الدّين ما هي؟ الجواب في ذلك: أنّ جملة الدّين جميع ما أمر الله به وجملة التّوحيد الإفراد لله وتفسير الإفراد لله.

فإن قال: هل يسع جهل جملة التّوحيد؟ الجواب في ذلك أنّه لا يسع جهل جملة التّوحيد الّتي دعا إليها رسول الله ﷺ. وأمّا تفسير جملة التّوحيد فمنها ما يسع جهله ومنها ما لا يسع جهله[٢].

## ٢ ـ في المحدود وغير المحدود

فإن سأل عن التّوحيد أمحدود هو أم غير محدود؟ الجواب في ذلك أمّا في جملته فمحدود وأمّا في تفسيره فغير محدود.

---

(١) الجملة الّتي كان يدعو إليها الرّسول ﷺ هي شهادة أن لا إلٰه إلّا الله وأنّ محمّدًا رسول الله. وأمّا عبارة «وأنّ ما جاء به حقّ من عند الله» فقد زادها المسلمون احتياطًا منهم وذلك عندما قال أبو عيسى الأصبهاني (وهو رجل من اليهود) إنّ محمّدًا رسول الله إلى الأميين فقط وليس رسول إلينا لأنّ شريعتنا لا تتبدّل. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١، ٢، / ١١.

(٢) انظر ما فصله في بابي: «ما يسع وما لا يسع جهله».

فإن سأل عن الدّين أمحدود هو أم غير محدود؟ الجواب في ذلك أنّ الدّين منه محدود ومنه ما ليس بمحـــدود. فأمّا المحدود منه مثل الصّلاة أنّها أربع واثنـــان وثلاث وصيام رمضان وحجّ البيت وأشـــباه ذلك. وأمّا غير المحدود منه شبه الخوف والرّجاء وبِرّ الوالدين والنّدامة من الذّنوب وأشباه ذلك من الفرائض الّتي ليست بمحدودة.

فإن قال هل يدخل المحدود في غير المحـــدود أو غير المحدود في المحدود؟ الجواب في ذلك أنّ غير المحدود يدخل في المحدود فإن قال كيف ذلك؟ فقل إنّ الخوف غير محدود فهو يدخـــل في المحدود الّذي هو الصّلاة وأشباه ذلك من المحدودات الّتي يدخل فيها الخوف[1].

فإن قال كلّ ما كلّـــف الله عباده من طاعة أمحدود هو أم غير محدود؟ قيل له كلّفهم ما هو محدود وكلّفهم ما ليس بمحدود.

فإن قال كيف يجوز أن يكلّفهم ما ليـــس بمحدود وكيف يطيقونه إذا كلّفهم ما لا حدّ له؟ الجواب في ذلك أنّ الله كلّف عباده ما ليس بمحدود ولم يكلّفهم بلوغ حدّ ما لا حـــدّ له. ولكنّه كلّفهم أن يخافوه ويرجوه وأن يبرّوا آباءهم وكلّفهم النّـــدم على ما مضى من معاصيهم. وجعل ذلك كلّه غير محدود لأنّ في ذلـــك صلاحا لهم. وعلـــم الله أنّ لخوفهم ورجائهم وبرّهم آباءهم وندمهم على ذنوبهم حدّا إذا بلغوه واســـتحقّوا عند بلوغه اســـم خائفين وراجين وباريّن بآبائهم ونادمين على ذنوبهم. ولم يطلعهم على ذلك الحدّ لأنّ في جهلهم ذلك صلاحا لهم.

---

(١) وانظر السّوفي: السّؤالات: ٦٥، فقد ذكر نفس الفكرة وأورد صلة المحدود بغير المحدود.

## ٣ ـ بين الجملة والتّفسير

فإن قيل لِمَ قيل للجملة جملة؟ قيل لأنّها اشتملت [على][1] معانٍ. وقيل للتّفسير تفسير لأنّه شرح لما اشتملت الجملة [عليه][2].

فإن قال أخبرني عن الجملة أهي التّفسير أم الجملة غير التّفسير؟ الجواب في ذلك /١٦/ أنّ الجملة غير التّفسير من جهة الجملة والتّفسير. وأمّا من جهة الدّين والطّاعة فالجملة والتّفسير واحد وكلّ ذلك طاعة ودين وإسلام.

فإن سأل سائل عمّن قصر عن حدّ الجملة أو زاد عليها، الجواب في ذلك: أنّ من زاد على الجملة التّي يدعو إليها رسول الله ﷺ أو من نقص منها فهما جميعا ضالّان. والإيمان بجملة التّوحيد إيمان بتفسيره. والإيمان بتفسيره إيمان بجملته. وكذلك الكفر بجملته كفر بتفسيره. والكفر بتفسيره كفر بجملته.

فإن قال: هل تصحّ جملة التّوحيد لمن ليس عنده التّفسير أو يكون التّفسير عند من لم تكن عنده الجملة؟ الجواب في ذلك: أنّ التّفسير لا يكون عند من لم تكن عنده جملة التّوحيد. وتكون الجملة عند من لم يكن عنده بعض التّفسير. ولا تصحّ جملة التّوحيد لمن لم يكن عنده بعض التّفسير. ولا تصحّ جملة التّوحيد عند من لم يكن عنده ما لا يسع جهله من تفسير جملة التّوحيد. وتفسير جملة التّوحيد داخل في جملة التّوحيد ولا يقال جملة التّوحيد داخلة في تفسير التّوحيد.

---

(١) أضفنا «على» ليستقيم التّركيب.

(٢) أضفنا «عليه» ليستقيم التّركيب.

## ٤ ـ في المجمل والمبيّن

فإن قال: أمر الله بالدّين مجملًا أو أمر به مفسّـرًا؟ الجواب في ذلك: أنّ الله أمر بالدّين مجمـلًا وأمر به مفسّـرًا. وأمر به النّبيّ ﷺ مجمـلًا وأمر به مفسّـرًا. فالموضع الّذي أمر الله به مجملًا ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٤] و﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: ٣٢] و﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [النّساء: ٣٦]. والموضـع الّذي أمر الله به مفسّـرًا ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وأشـباه ذلـك ممّا أمر به مفسّرًا. والّذي أمر به مفسّرا هو الّذي أمر به مجملًا.

## ٥ ـ في مصادر التّشريع

فإن قال: كَمْ وَجْهًا[١] جاء عليه الدّين؟ فقل على ثلاثة أوجه: التّنزيل والسّـنّة ورأي المسـلمين[٢]. ومن أنكر التّنزيل والسُّنّة ورأي المسلمين فهو كافر.

فإن قال: كم وجهًـا[٣] كانت عليـه السُّـنّة؟ فقل: على ضربين: [سُـنّة واجبة][٤] الأخذ بها هدي وتركها خطيئة، وسُـنّة في غيـر فريضة الأخذ بها فضيلة وتركها ليس بخطيئة[٥]. ويقال للسُّنّة وحي أي عن وحي كانت. وقيل أيضًا في سُنّة النّبيّ ﷺ محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وعامّ وخاصّ.

---

(١) في الأصل «وجه». م.

(٢) سـمّيت هذه الأصول الثّلاثة بمجاري الدّين أو كمال الدّين وذلـك للدّلالة على أنّ الدّين يثبت ويكمـل بالرّجوع إلى أحد هذه الأصـول الثّلاثة: الكتاب والسُّـنّة والرّأي. انظر ابن جميع: عقيدة التّوحيد: ٤، المحشّي: حاشية الوضع: ٩٦.

(٣) في الأصل «وجه». م.

(٤) سقط من الأصل كلام والسّياق يقتضي ما أضفناه.

(٥) وانظر: اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ١٧١.

[الباب الثاني]

# [في] اختلاف النّاس في كلام الله لموسى[1]

## ١ ـ في كيفيّة وقوع الكلام

قال أهل التّشبيه وأهل الجهل بالله: كلّمه الله بلسان وشفتين ولهوات كما يعقل من كلام الآدميّين[2]، تعالى الله عمّا وصفوه به من ذلك علوًّا كبيرًا. وقال أهل الحقّ[3] في ذلك ومن نفى التّشبيه عن الله وصفات الخلق عنه[4]:

---

(١) الكلام في اللّغة هو الأصوات المفيدة وعند النّحويّين هو الجملة المركّبة المفيدة. وعند المتكلّمين هو القول القائم بالنّفس الّذي يعبّر عنه بألفاظ والكلام النّفسي هو الفكر الّذي يدور في النّفس (انظر الجّويني: الإرشاد ١٠٣، ١٠٤) أمّا الكلام الّذي ينسب إلى الله تعالى فقد اختلف فيه على ما ذكره المؤلّف من أقوال.

(٢) قال الكرامية إنّ كلام الله مؤلّف من حروف وأصوات حادثين وقائمين بذاته وقال الحنابلة إنّ الله متكلّم بلسان وشفتين غير أنّ أصواته وحروفه مختلفة عن أصوات العباد وحروفهم (انظر ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ١٤٦/٥، محمّد علي ناصر، أصول الدّين الإسلامي ١٣٧). ولقد وصف المؤلّف الحنابلة والكرامية بأنّهم أهل التّشبيه وأهل الجهل بالله لأنّهم وصفوا الله ـ حسب اعتقاده ـ بما يوهم التّشبيه ذلك أنّهم جعلوا لله لسانًا وشفتين.

(٣) ويقصد بهم الإباضيّة، كما يطلقون على أنفسهم «أهل الاستقامة» و«أهل الدّعوة» وهو مظهر من مظاهر الاعتزاز بالمذهب ويوجد لدى كثير من العلماء انظر على سبيل المثال: الجّويني: الإرشاد ٩٩.

(٤) كالمعتزلة القائلين إنّ كلام الله حروف وأصوات دالّة على المراد لكنّهما غير قائمين بذاته بل خلقهما في غيره. فمعنى «متكلّم» خلق الكلام في بعض الأجسام كخلقه ذلك في الشّجرة الّتي كلّمت موسى ووافقهم على ذلك جمهور الشّيعة الإماميّة: انظر محمّد علي ناصر أصول الدّين الإسلامي ١٣٧، ١٣٨. كما أنّ بعض الإباضيّة وافقوا المعتزلة في ذلك فقالوا إنّ الله كلّم أنبياءه بواسطة الملائكة أو غيره كالشّجرة في حقّ موسى (انظر المصعبي: حاشية تبغورين ٧٤) وحجّتهم هي استحالة قيام اللّفظ بالباري واستحالة سماع ما ليس بلفظ وقد أسند الله الكلام إلى نفسه من جهة المجاز العقلي على حدّ قوله «يذبّح أبناءهم» لأنّه سبب آمر. انظر: حواش على شرح الجهالات ٥٥، ٥٦. أمّا امحمّد اطفيّش فقد عزا هذا =

إنّ كلام الله لموسى لا على ما يعقل من كلام الآدميّين. وكلّمه بإحداثه الكلام لا بلسان وشفتين ولهوات، تعالى عمّا وصفه[١] [به][٢] أهل الجهل علوًّا كبيرًا. والّذين نفوا[٣] التّشبيه عن الله قالوا في كلامه لموسى أقاويل: قال بعضهم: خلق الله التّقطيع فقام عنه المقطع فسمعه موسى[٤]. وقال بعضهم:

---

= القول إلى المعتزلة وأقرّه قائلًا: «ولا مانع منه» انظر كتابه هميان الزّاد ٢٦١/٥ كما أنّ بعض المعتزلة فسّروا قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] بكونه جرحه بأظفار المحن والبلايا غير أنّ الزّمخشري عدّ حكمه هذا بقوله: «صدق الزّمخشري وأنصف إنّه لمن بدع التّفاسير» انظر: الزّمخشري الكشاف ٥٨٢/١، ابن المنير: الإنصاف ٥٨٢/١، ٥٨٣ أمّا الأشاعرة فقد رفضوا هذين التّفسيرين للآية وأكّدوا أنّ الله أسمع نبيّه موسى وغيره من المصطفين من الإنس والجنّ كلامه من غير واسطة وهذا ممّا خصّهم الله به فالكلام عندهم هو على الحقيقة لا على المجاز لأنّ الفعل جاء مؤكّدًا وما كان مؤكّدًا كان على الحقيقة. انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٨/٦، الرّازي: التّفسير الكبير: ١٠٩/١١، الجّويني: الإرشاد ١٣٤، الألوسي: روح المعاني: مج ١٨/٥/٣. وقد وافق أبو عمّار (من الإباضيّة) الأشاعرة في هذا الرّأي محتجًّا بنفس الدّليل اللّغوي الّذي استدلّوا به (انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات: ٣٦٦) وخالفه في ذلك كلّ من المحشّي وصاحب حواش على شرح الجهالات مبيّنين أنّ هذا القول غير مناسب لما عليه الإباضيّة. (انظر حواش على شرح الجهالات ٥٥، ٥٦). كما أنّ امحمّد اطفيّش ناقش دليل الأشاعرة ومن وافقهم مبيّنًا أنّ التّوكيد لا يرفع المجاز بل يؤكّد الكلام على حسب وروده حقيقة أو مجازًا. فلو قيل جاء أسد أسد ودلّت القرينة على أنّ المقصود به «الرّجل الشّجاع» لجاز القول. واحتجّ بقول ابن هشام أنّ التّوكيد يبعد إرادة المجاز ولا يرفعها بالكلّيّة. والتّفسير الّذي اختاره للآية هو أنّ الله ألقى في قلب موسى كلامًا سمعه من جميع الجهات السّتّ من غير أن يكون هناك ولا شفة ولا لسان وذلك الكلام عرض خلقه الله لا من شيء ولا في شيء وليس ذلك بمستحيل في قدرة الله تعالى. انظر اطفيّش: هميان الزّاد ٢٦٠/٥ ـ ٢٦٢.

(١) في الأصل «وصفوه».

(٢) أضفنا «به» ليستقيم التّركيب.

(٣) في الأصل «وذلك من نفى».

(٤) لم نعثر على من قال بذلك.

...[1] الله جسمًا من أجسام الموتى الّذي لا يوهم منه الكلام ولا ينسب إليه فعل فقام عنه الكلام فسمعه موسى فقيل له كلام الله على هذا المعنى[2]. وقال بعضهم: كلّمه بوحي كما كلّم غيره من الأنبياء بوحي وسمّاه كليمه على الاستخصاص وكلّمه الله /١٧/ كيف شاء وكيف أراد. وكلامه إيّاه بإحداثه الكلام بغير لسان وشفتين[3].

ومن زعم أنّه كلّمه على ما نعقل من كلام البشر بلسان وشفتين ولهوات فهو جاهل لربّه وجاهل لربوبيّته. ولكنّه كلّمه على معنى: أبان له معنى الكلام [و]هو البيان. وكلّ بيان كلام. فقيل لموسى: كليم الله على الاستخصاص وإن كلّم غيره وإن كانت الأرواح كلّها لله كما قيل للمساجد بيوت الله على الاستخصاص وكانت البيوت لله. وكذلك إبراهيم خليل الله على الاستخصاص. ومعنى خليل الله: حبيب الله. والأنبياء كلّهم أحبّاء الله. وكذلك قيل لموسى ﷺ: كليم الله على الاستخصاص وإن كان غيره من الأنبياء [قد كلّمه الله][4]. وقيل لعيسى عليه السلام: كلمته، لأنّه من كلمة الله كان. وقيل مسيح لأنّه يسيح في البلدان.

## ٢ ـ في خلق القرآن

والقرآن كلام الله وكذلك التّوراة والإنجيل والزّبور. وهذا كلّه كلام الله وفعل من فعله وخلقه كما خلق غيره من الأشياء لا كما زعم [من زعم] أنّ

---

(١) في الأصل «اضطرّ». وهي لا تتّصل بالمعنى فحذفت. م.

(٢) كما هو الحال عند المعتزلة حيث قالوا إنّ الله خلق الكلام في بعض الأجسام كخلقه ذلك في الشّجرة الّتي كلّمت موسى.

(٣) لم نعثر على من قال بذلك قبل المؤلّف.

(٤) نقص في الأصل.

كلامه صفة له في ذاته لم يزل بها كالعلم والقــدرة، تعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيرًا[١]. وقد وصف الله كلامه بصفات الحدث. ودلّ عليه أنّه خلق من خلقه لقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، لأنّ المجعــول هــو المخلوق كمــا أنّ المخلوق هو المجعول المحدث. فلو جاز أن يكون مجعولًا محدثًا ليس بمخلوق لجاز أيضًا أن يكــون مخلوقًا ليس بمحــدث ولا مجعول. فلمّــا بطل أن يكون مخلوقًا ليس بمجعول ولا محدث بطل أيضًا أن يكون محدثًا مجعولًا ليس بمخلوق. ومعنى الجعل والحدث والخلــق واحد. وقال أيضًا: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] فوصفه بالنّــزول، والمنزّل لا يكــون إلّا مخلوقًا، و[بالعربيّ]، والعربيّ لا يكون إلّا مخلوقًا والمســموع بالآذان لا يكون إلّا مخلوقًا. وقد وصفــه الله بالتّغيير والعدد وأجرى عليــه الفناء والذّهاب في قولــه: ﴿وَلَئِن [شِئْنَا][٢] لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: ٨٦] وقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [هود: ١٣] فوصفه بالتّغييــر والعدد والذّهاب. وذلك كلّه مــن صفات المحدث المخلوق. وقــال الله في كتابه: ﴿وَنُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ١١] وقــال أيضًــا: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. فثبت أنّ آياته مخلوقة إذا جرى عليها التّغيير والعدد.

وقد اتّفقت الأمّة كلها علــى أنّ التّوراة غير الإنجيــل وغير الزّبور وغير الفرقان، وأنّ بعض القرآن غير بعض، وأنّه ســور معدودات وآيات وحروف

---

(١) ســمّي القرآن كلام الله لأنّ الله خلقه لا من أحد وابتدأه لا من أحد ولم يســبقه إلى تأليفه وإحداثه أحد. يقال كلام فلان وشعر فلان فيما استنبطه من نفسه ولم يسبقه أحد من النّاس. انظر تبغورين: أصول الدّين ٦٢، أبو عمّار: شرح الجهالات ٣٦٧.

(٢) سقطت من الآية «شئنا».

معدودات، وأنّ فيه محكمًا ومتشابهًا، وأنّ المحكم فيه غير المتشابه، وأنّ فيه ناسخًا ومنسوخًا، وأنّ النّاسخ فيه غير المنسوخ، وأنّ فيه عامًا وخاصًا فالعامّ فيه غير الخاصّ، وأنّ فيه ظاهـرًا وباطنًا، وأنّ فيه مقطوعًا وموصولًا، وأنّ فيه مكّيًا ومدنيًّا. وهذا كلّه إثبات تغيير. وفي إثبات تغييره إثبات خلقه لأنّ مغيّره مغيّر غيره. /١٨/.

## ٣ ـ في منكر خلق القرآن

ومن زعم أنّ القرآن ليس بمحدث ولا مجعول ولا منزّل فهو مشـرك. ومن زعم أنّه ليس بمخلوق فهو كافر غير مشرك[١]. ومن قال ليس بعربيّ، أو قال: ذو عوج، أو قـال: أعجمي، أو قال: لم يكلّم الله موسـى، أو قال: كلام الله إليه غير مسموع فهذا كلّه ممّا يكفّر به قائله ويضلّ به. وكذلك كلّ من زعم أنّ كلام الله صفة ضلّ وكفر أيضًا. ومن زعم أنّ القرآن صفة لله في فعله فهو متـأوّل منافق[٢]. ومن حمل ظاهر القرآن على باطنه أو متشـابهه

(١) ظاهرة تكفير المخالف في مثل هذه المسائل العقائديّة موجودة عند مختلف الفرق الإسلاميّة وليست من خصائص الإباضيّة. انظر على سـبيل المثال: الأشعري: الإبانة: ٩٥ «من زعم أنّ القرآن مخلوق فقد كفر» (رواية عن الثّوري)، محمّد عبده: تفسـير المنار: ١٥٩/٩. فقد أورد روايته عن أحمد بن حنبل مقتضاها تكفير من نفى رؤية الله يوم القيامة. ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ١٥٨/٥، ١٥٩: فقـد نقل أيضًا عن أحمد بـن حنبل تكفيره لمن قـال بخلق القرآن، البزدوي: أصول البزدوي: ٩/١: «قال أبو يوسـف ناظرات أبا حنيفة فـي خلق القرآن فاتّفق رأيي ورأيه على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر »، الرّازي: التّفسـير الكبير ٢٥/٢: «ثمّ إنّه لمّا كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم أقدمت كلّ طائفة على تكفير من عداها من الطّوائف». وذكر محمّد محيي الدّين عبد الحميد في مقدّمة كتاب مقالات الإسـلاميّين للأشـعري (ص ٢٧) أنّه صدر في بغداد سنة (١٠٤٢/٤٣٣) كتاب سـمّي «الاعتقاد القادري» قرئ في الدّواوين وذكر الفقهاء أنّ هذا اعتقاد المسلمين وأنّ من خالفه فقد فسق وكفر.

(٢) جاء في شرح الجهالات أنّ الكلام على وجهين: صفة ذات وهو بمعنى نفي الخرس عن الله تعالى، وصفة فعل وهو بمعنـى الخلق والإحداث كخلق القرآن الكريـم. انظر: أبو عمّار: =

على محكمه أو زعم أنّ النّاسخ فيه منسوخ أو المنسوخ منه ناسخ فهذا كلّه ممّا يضلّ به قائله.

## ٤ - في أسماء القرآن

ويقال القرآن: نور الهدى ورحمة وفضل ونعمة. وكذلك يقال له: كلام الله وقول الله ووحيه وتنزيله وفرقانه وبيانه وعلمه. ويقال كلّم به[١]. وقال: ومعنى قول الله أي خلق القول لا من أحد. وكذلك معنى كلامه أي خلق الكلام لا من أحد. ويقال القرآن كلّه مقطّع[٢] مفهوم مسموع وليس فيه تقطيع[٣]. والقراءة فيه هو لا غيره. وكذلك يقال له: محكم[٤]، والحكاية فيه هو، ومذكور والذّكر فيه هو[٥].

---

= شرح الجهالات ٣٦٤، ٣٦٥. وقد عرض المحشّي هذا الخلاف ثمّ أثبت أنّ الرّاجح عند الإباضيّة هو أنّ الكلام فعل من أفعاله تعالى. انظر المحشّي: حاشية الوضع ٤١، ٤٢. واعتبر أبو عمّار الّذين لا يعدّون الكلام صفة ذات إنّما يريدون الهروب من قول الّذين يزعمون أنّ القرآن ليس بمخلوق ولا محدث. انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات: ٣٦٥.

(١) قال أبو عمّار: «وأمّا كلّم فمعناه كلّم غيره كما قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النّساء: ١٦٤] شرح الجهالات ٣٦٣. وجوّز أبو عمّار استعمال «يتكلّم» بمعنى ليس بأخرس ويجوز على الله في الأزل مكلّم ومتكلّم. واختلف أبو نوح سعيد بن زنغيل وفلحون بن إسحاق النّفوسي في معنى «متكلّم» ذلك أنّ أبا نوح ذهب إلى أنّ معناها «سيتكلّم» فأنكر في الأزل عليه فلحون ذلك أشدّ الإنكار. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات ٣٦٣، ٣٦٤.

(٢) في الأصل «مقطوع». م.

(٣) فسّر ذلك تلميذه تبغورين فبيّن أنّ القرآن هو هذا المقطع المسموع المفهوم. والتّقطيع هو تحريك اللّسان والشّفتين واللهوات وتأليف الحروف وكلّ ذلك أفعال منّا لأنّ العبد إذا شاء تكلّم وإذا شاء كفّ عن الكلام. انظر تبغورين: أصول الدّين: ٦٣.

(٤) السّياق يستوجب «محكي». م.

(٥) لقد ردّ الإباضيّة مسألة التّفريق بين الحكاية والمحكي وأثبتوا أنّ قراءة القرآن هي القرآن. انظر السّوفي: السّؤالات ٨٠، ٨١، ١١٨.

وسُئِل: هل يقال الله نطق[1] بالقرآن؟ الجواب في ذلك إنّما يقال: أنطق كلّ شيء. ويقال: كلامه ووحيه وخبره. ولا يقال: نطقه ولا صوته. ويقال صوت منّا[2]. فإن سأل عن القرآن هل يرى أم لا؟ قيل له كلامك يحتمل وجهين: إن كنت تريد أنّه يدرك بالبصر على رؤية الأجسام الملوّنة فلا. وإنّ كنت تريد بقولك «يُرى» على معنى أنّه يُعلَم فنعم. ويقال للقرآن: مسموع من التّالين [له]، و[هو] في صدور الّذين أوتوا العلم معلوم ومحفوظ وفي المصاحف مكتوب. وهو في اللّوح المحفوظ مكتوب.

## ٥ ـ القرآن بين العرض والجسميّة

فإن سأل عن القرآن أعرض أم جسم؟ الجواب في ذلك أنّ القرآن عرض من الأعراض[3]. والدّليل على أنّه عرض ليس بجسم أنّا[4] نجده بالمشرق والمغرب في حالة واحدة. فلو كان جسما من الأجسام لم يكن[5] بالمشرق والمغرب في حالة لأن كون الجسم في مكان واحد يمنعه من الكون في غيره من الأماكن كلّها.

---

(١) في الأصل «أنطق».

(٢) وانظر: السّوفي: التسؤالات ٨٠. ٨١.

(٣) وانظر: أبو عمّار: شرح الجهالات ٣٦٩، تبغورين: أصول الدّين ٦٢، الوارجلاني: الدّليل والبرهان ٦٨/١. وما يفهم من كلام تبغورين أنّ النّكّار ذهبوا إلى أنّ القرآن جسم ذلك أنّه ناقشهم منطلقًا من مفهوم القرآن ذاته مجادلا لهم بقوله: «إن قالوا هو الكلام المقطع المسموع المفهوم فقد ثبت أنّ الكلام الّذي هو قول العباد ولفظهم ليس بفعلهم لأنّه جسم والجسم لا يفعل جسما. وإن قالوا هو غير الكلام المسموع المفهوم الّذي هو قول وصوت منّا فليخبرونا ما هو إذن؟». تبغورين: أصول الدّين ٦٢.

(٤) في الأصل «لأنّا».

(٥) في الأصل «لا يكون».

[الباب الثاني]

# [في] اختلاف النّاس في الإيمان والكفر

## ١ - في الإيمان والكفر

اختلف النّـاس في الإيمـان والكفر. فقالـت المرجئـة[١]: الإيمان كله توحيد[٢] والكفر كلّه شـرك[٣]. واختلفوا في ذلك فيمـا بينهم. قال بعضهم: الإيمان هو الإقرار دون المعرفة[٤]. وقال بعضهم: هو المعرفة دون الإقرار[٥]. وقال بعضهم: [هو] إقرار ومعرفة[٦].

---

(١) الإرجاء هـو التّأخير أو إعطاء الرّجاء وبالمعنى الأوّل سـميّت جماعة المرجئة لأنّهم كانوا يؤخّرون حكـم صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يقضى عليه بحكـم في الدّنيا من كونه من أهل الجنّة أو أهل النّار وقيل سموّا بذلك لإرجائهم عليّا إذ لم يعدوه رابعًا من الخلفاء انظر الشّهرستاني: المِلل والنِّحل ١/١٨٦، الجنّاوني: الوضع: ٢٨.

(٢) التّوحيد هو إفراد الله القديم وتنزيهه عن صفات المحدث وضدّه الشّـرك. والفرق بينهما أنّ التّوحيد إفراد والشّرك مسـاواة. أمّا الفرق بين التّوحيد والكفر فهو وجوب الثّواب للتوحيد ووجوب العقاب على الكفر. الجنّاوني: الوضع ٢٦، الفرسـطّائي: مسـائل التّوحيد: ٤ أبو عمّار: الموجز ١/٢٦٦، شرح الجهالات ٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ٢٣٨، المحشّي حاشية الوضع: ٨.

(٣) يقول عامر الشّـمّاخي في كتاب الدّيانات ٤٥: وندين بتكفير من زعم أنّ الإيمان كلّه توحيد والكفر كلّه شـرك. كذلك حكم على من قال: إنّ طاعة الله كلّها توحيد ومعصيته كلّها شرك وخالفه في ذلك التّلاتي فبيّن أنّ لا كفر لمن قال إنّ طاعة الله كلّها توحيد وإنّما الكفر لمن قال معصية الله كلّها شرك. انظر التّلاتي: حاشية على الدّيانات: ٤٥.

(٤) القائل بذلك غيلان الدّمشقي ومحمّد بن كرام السّجستاني.

(٥) هذا القول هو أحد قولي الأشعري وهو مذهب الطّوسي من الشّيعة والرّازي والجّويني من الأشاعرة والماتريدي إمام الماتريديّة. ونسـب أيضًا إلى ابن الرّاوندي والحسين بن الفضل الحنبلي وجهم بن صفوان.

(٦) قال بذلك أبو حنيفة وعبد الله بن سعيد بن كلاب وأبو الحسن الأشعري في أحد قوليه وبه قال أكثر الإماميّة.

وقالت الصّفريّة: الإيمان كلّه قول وعمل. وكلّ إيمان توحيد والشّرك بشيء[1] من ذلك شرك[2]. واتّفقوا هم والمرجئة في البدء أنّ الإيمان كلّه توحيد واختلفوا بعد ذلك في معانيه وصفاته. فقالت المرجئة: الإيمان الإقرار بالله والمعرفة به. وأمّا غير ذلك ممّا أمر الله به من الفرائض [فـ]ـليس بإيمان ولا دين ولا إسلام. وقالت الصّفريّة: الإيمان كلّ ما أمر الله به من طاعته. وكلّ إيمان توحيد /١٩/، والتّرك لشيء من ذلك كفر وشرك.

وقالت المعتزلة[3]: الإيمان جميع ما أمر الله به من قول وعمل. فمن أتى بالقول وضيّع العمل فهو فاسق ضالّ عدوّ الله ليس بمؤمن[4] ولا كافر[5].

---

(١) في الأصل «لشيء». م.

(٢) ناقش الإباضيّة الصّفريّة والأزارقة كثيرا في هذه المسألة.

(٣) اتّفقت المعتزلة على أنّ الإيمان إذا عدّي بالباء أفاد التّصديق كقولنا «فلان آمن بالله» أي صدّق به. وفيما سوى ذلك فهو منقول من مدلوله اللّغوي إلى معنى آخر غير أنّهم اختلفوا في ذلك المعنى على ثلاثة أقوال: هو فعل الطّاعات كلّها وهو قول واصل وأبي الهذيل وعبد الجبّار. وهو فعل الواجبات فقط وهو قول أبي علي وأبي هاشم. وهو اجتناب كلّ ما جاء فيه الوعيد وهو قول النّظام. والملاحظ أنّ لا فرق بين القولين الأخيرين لأنّ من ضيّع واجبًا أو ارتكب محرّمًا لا يستحق اسم الإيمان عند جميع المعتزلة انظر: الرّازي: التّفسير الكبير ٢، ٦٤.

(٤) في الأصل ليس «بمنافق» لكن في الهامش «بمؤمن» وفوقها: «نخـ» أي في نسخة ليس «بمؤمن» وهو الصّحيح.

(٥) من ضيّع فريضة أو ارتكب كبيرة عمدا لا يسمّى مؤمنًا ولا كافرًا عند المعتزلة بل هو في منزلة بين المنزلتين. وقد ناقشهم الإباضيّة في ذلك انظر على سبيل المثال: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١، ٢، ٤٦. والحقيقة أنّ الاختلاف بين الإباضيّة والمعتزلة في هذه المسألة لفظي لأنّهم جميعًا يقولون بإجراء أحكام الموحّدين على مرتكب الكبيرة في الدّنيا وبخلوده في النّار في الآخرة. والإباضيّة وإن أنكروا المنزلة بين الإيمان والكفر (أو التّوحيد والشّرك) فإنّ المعتزلة منهم سمّوا النّفاق منزلة بين الشّرك والإيمان إذ المنافق نفاق خيانة (وهو المضيّع للأعمال) ليس بمشرك وليس بمؤمن بل هو كافر كفر نعمة. ومعنى ذلك أنّه بين منزلتي الإيمان والشّرك. انظر الجنّاوني: الوضع ٢٤، ٢٥، الشّمّاخي: =

وقالت الحشـوية[١]: الإيمان كلّه جميع ما أمر الله به من قول وعمل. فمن آمن بالقول وضيّع العمل فهو مسـلم مذنب إن شاء الله غفر له وإن شاء عذّبه[٢].

وقالت الإباضيّة كلّها بأصنافها: الإيمان كلّ ما أمر الله به من قول وعمل. فمن أتى بالقول وضيّع العمل فهو كافر منافق ليس بمسلم ولا مشرك[٣] وهو العدل والصّواب.

---

= الدّيانات ٤٤، ٤٥، التّلاتي: نخبة المتين ١٥٥ وشرح الدّيانات ٦٧، ٦٩، المصعبي: حاشية على الدّيانات ٣٨، ٤٢، حاشـية تبغورين ٢٦، السّوفي: السّـؤالات ٢٠٣، ٢٠٤، المحشّي: حاشية الوضع ٨٢، ٨٣.

(١) يقصد بالحشـويّة الأشـاعرة: من الحواشـي الزّيادة الّتي لا تنفع. وقد صرح المحشّي بتسميته الأشعريّة بالحشويّة انظر كتابه حاشـية الوضع: ٥٥ ولفظ «الحشويّة» ليس من إطلاق الإباضيّة فحسـب وإنّما هو مصطلح معروف عند مختلف الفرق الإسـلاميّة إذ كلّ فرقة تطلق ذلك على من خالفها انظر على سـبيل المثال: الجّويني: الإرشـاد: ١٢٨ فقد سـمّى أهل الظّاهر بالحشـويّة. كما سـمّى بعضًا من الحنابلة بالحشـويّة (انظر: الجّويني: البرهان في أصول الفقه، تح د عبد العظيم الدّيب، ١٣٩٩، ج ١ ص ١١٧، ١١٨) وانظر تعليق ١ ص ١١٧ للمحقّق.

(٢) ذكر البغدادي أنّ كثيرا من أصحـاب الحديث عرّفوا الإيمان بأنّه جميـع الطّاعات فرضها ونفلها غير أنّهم جعلوا الإيمان أقسـامًا ثلاثة: قسـم يخرج صاحبه من الكفر والخلود في النّار ويشمل معرفة الله ورسله وما إلى ذلك. قسم يوجب العدالة وزوال اسم الفسق ويشمل أداء الفرائض واجتناب الكبائر. قسم يوجب كون صاحبه من السّابقين ويشمل أداء الفرائض والنّوافل وترك الذّنوب كلّها. انظر البغدادي: أصول الدّين ٢٤٩ ومن الّذين قالوا إنّ الإيمان اعتقاد وقول وعمل: البخـاري، الجامع الصّحيح: كتاب الإيمان بـاب قول النّبيّ ﷺ: بُني الإسلام على خمس. ابن حزم الظّاهري، الفصل ١٩١/٣. ابن تميمة، الإيمان ٧٧، ٧٨. جعفر الصّادق انظر: محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي: ٦.

(٣) انظر على سـبيل المثال: أبو خزر: رسـالة أبي خزر: ٥٩ ـ ٦١، الجيطالي: قواعد الإسـلام ١٠٠/١. الجنّاوني: عقيدة التّوحيد ٨. السّـوفي: السّـؤالات ١٨٣. الشّـقصي: منهج الطّالبين ٥٦٦/١. السّالمي: المشارق ٣٣٠. التّلاتي: شرح الدّيانات: ٦٩.

## ٢ ـ في الإيمان والدّين والإسلام

والإيمــان والدّين[١] والإســلام معناهم واحد. وكان الإيمــان إيمانًا لعلّة وجوب الثّواب عليه[٢]. وكانت الطّاعــة طاعة لعلّة الأمر بها. وكان [الدّين][٣] دينا لأنّه يجازى عليه. وكان [الإســلام][٤] إســلامًا لأنّه خضوع لله واستسلام لأمره. وكان عبادة لعلّة التّقرّب به. وكان فريضة لعلّة الإلزام[٥].

فإن قال: ما الفرق بين الإيمان وإيمان؟ الجواب في ذلك: أنّ الإيمان هو الوفاء لله بجميع الدّين وكذلك عبادة لعلّة الإسلام. والدّين هو الوفاء بجميع

(١) للدّين عدّة معان فــي اللّغة منها: الطّاعة، العادة، الجزاء، الحســاب، الحكــم، الذّلّ. انظر الجنّاونــي: الوضع ١٧/١٦ فقد مثّل لــكلّ معنى من هذه المعاني بآيات وأحاديث وأشــعار وانظر السّوفي: السّؤالات ١٧٦. أمّا مفهومه الشّرعي عند الإباضيّة فهو الوفاء بجميع فرائض الله والكفّ عن جميع محارم الله (انظر السّوفي: السّؤالات ٢٠٥) وله أركان وقواعد. فأركانه الاستســلام والرّضا والتّوكّل والتّفويض وقواعده العلم والعمل والنّيّة والورع. انظر تفصيل ذلك: الجيطالي: قواعد الإسلام ١١٢/١، أبو عمّار: شــرح الجهالات ٢٣٤، الجناوني: عقيدة نفوســة ٥، الفرســطّائي: يبيّن أفعال العباد، ٢٩/٢ ـ ٣٣، السّــوفي: السّــؤالات ١٩٧، ١٩٨، المحشّــي: حاشــية الوضع ٩٠ ـ ٩٢. وقد يطلق على «أركان الإســلام» وعلى قواعد الدّين «قواعد الإسلام». انظر عقيدة ابن جميع: ٤، التّلاتي: شرح العقيدة المباركة ٢١ وقد خالفهما السّوفي فيما يتعلّق بقواعد الإســلام فذهب إلى أنّها خمسة كما هو المشهور وهي التّوحيد والصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ. انظر السّوفي: السّؤالات ١٩٧.

(٢) انظر كذلك: أبا خزر: رسالة أبي خزر ٧٥، السّوفي: السّؤالات ٢٥٠، ٢٥١، ١٧٨، عمروس بن فتح: الدّينونة الصّافيــة: ٨ وقد نفى عمروس كون الإيمان إيمانا للأمــر به بدليل أنّ النّافلة ليس أمرا وهي من الإيمان. وانظر: أبو عمّار: شرح الجهالات: ١٧٢.

(٣) سقطت كلمة [الدّين].

(٤) سقطت كلمة [الإسلام].

(٥) يشير السّــوفي إلى مثل هذه المعاني عند مقارنته بين التّوحيد والإسلام والإيمان والطّاعة فيقول: «وكان التّوحيد إســلاما بمعنى مشــترك وهو الخضوع. وكان التّوحيد إيمانًا بمعنى غيره وهو مقارنة الثّواب. وكان التّوحيد طاعة بمعنى غيره وهو الأمر. وكان التّوحيد فرضًا بمعنى غيره وهو الإلزام». السّؤالات: ٢٥١.

ما أمر الله به. وأمّا «إيمان» [فهو][1] خصلة من خصـال الدّين. ويقال لكلّ خصلة من طاعة الله إيمان وإسـلام ودين ولا يقال لها الإيمان ولا الإسلام ولا الدّين لأنّ ذلك اسـم للوفاء بجميع الدّين. والإيمان والدّين والإسلام أسـماء دين الله. وكذلك البرّ والتّقوى والصّلاح والإحسان والهدى هي[2] أسماء دين الله.

## ٣ ـ في أسماء أهل دين الله

وأسـماء أهل دين الله مسـلم ومؤمن وبارّ وصالح ومتّق ومحسن ومهتد وأشباه ذلك من أسماء أهل الدّين والصّلاح.

ويقال للمسلمين: خرجوا من الكفر والضّلال والفسق، وخرجوا من دين الشّيطان ومن طاعة الشّيطان ومن عبادة للشّـيطان وملّة الشّيطان فدخلوا في طاعة الله وفي ملّة الله وفي عبادة الله وفي دين الله وشريعته. وهم أهل دين الله وطاعته وملّته. ودخلوا في جميع أسـماء أهل دين الله من مسلم وبارّ ومؤمن وصالح. وخرجوا من جميع أسماء أهل دين الشّيطان من فاسق وضالّ وكافر.

## ٤ ـ في أسماء أهل دين الشّيطان وأحكامهم

وأسـماء دين الشّـيطان الكفر والفسـق والضّلال. وأسـماء أهل دين الشّـيطان كافر وضالّ وفاسق وأشـباه ذلك[3]. واختلفوا في مشرك ومنافق. والّذي في حفظنا عن الشّيخ ﷺ في مشـرك ومنافق أنّهما من أسماء أهل دين الشّيطان لأنّ أسماء أهل دين الشّيطان كلّ اسم تقع عليه المذمّة من الله.

---

(١) أضفنا [فهو] ليستقيم التّركيب.

(٢) في الأصل «هو». م.

(٣) عن التّعريفات الشّرعيّة لكلّ من الفسق والضّلال والفجور انظر السّوفي، كتاب السّؤالات، ١٧٨ ـ ١٧٩.

ومشـــرك ومنافق اســـمان مذمومان قد ذمّهما في كتابه كما ذمّ فاسقًا وكافرًا وضالًا. والله أعلم وأحكم.

والشّـــرك والنّفاق خصلتان من خصال دين الشّـــيطان ومـــن خصال الكفر والفسق والضّلال. ويقال للمشـــركين: خرجوا من جميع أسماء الله وجميع طاعة الله ودين الله وملّة الله وعبادته ودخلوا في أسماء دين الشّيطان وفي طاعة الشّيطان وفي دين الشّـــيطان وفي عبادة الشّـــيطان /٢٠/ وملّته. ولا يقـــال: لهم دخلوا في جميع أسماء دين الشّيطان ولا في جميع أسماء أهل دين الشّيطان ولا في جميع طاعة الشّـــيطان ولا في جميع دين الشّـــيطان لأنّ «منافقًا» من أســـماء أهل دين الشّـــيطان. فلو زعموا أنّهم دخلوا في جميع أهل دين الشّـــيطان لأدخلناهم في «منافق» لأنّ «منافقًا» من أسماء أهل دين الشّيطان. وكذلك لو زعمنا أنّهم دخلوا في جميع طاعة الشّـــيطان لأدخلناهم في النّفاق لأنّهم من طاعة الشّـــيطان ومن دين الشّيطان. ومن قِبَلِ ذلك أبينا قَبْلَ ذلك القول[1] أنّهم دخلوا في جميع أسماء أهل دين الشّيطان وفي جميع طاعة الشّيطان ودين الشّيطان[2].

وأمّا المنافقون فإنّهم خرجوا من جميع أســـماء أهل دين الله وخرجوا من طاعة الله ومن دين الله ومـــن عبادة الله ومن ملّـــة الله بتركهم بعض ذلك. ولا يقال لهم خرجوا من جميع طاعة الله وذمّته وعبادتـــه وملّته لأنّ معهم بعض ذلك كلّـــه لأنّا لو زعمنـــا أنّهم خرجوا مـــن جميع [ذلـــك] لأخرجناهم من التّوحيد لأنّه من طاعة الله ودينـــه وعبادته. لكنّهم خرجوا مـــن طاعته وملّته ودينه وعبادتـــه بتركهم بعض ذلك ومعهم من طاعـــة الله وعبادته ودينه ما لا يستحقّون اســـم طائعين ولا عابدين ولا يستحقّون بما منعهم من الملّة أسماء

(١) في الأصل «من القول». م.

(٢) نقل السّـــوفي نفس العبارات فيما يقال للمشـــركين وما لا يقال لهم انظر كتابه السّؤالات: ٢٧٣، ٢٧٤.

أهلها وثوابهم[١]. وهم مع أهل الملّة في أحكام[٢]: عليهم أحكام الملّة في[٣] المناكحة والموارثة وأكل الذّبائح والصّلاة معهم والحجّ معهم وإجراء[٤] الحقوق بيننا وبينهم. ولا ينقص ما كان يجب لهم، فَقُلْ: إلّا ما أنقصه[٥] الكتاب من تحريم ولايتهم وتسميتهم بالإيمان الّذي نفاه الله عنهم وحرّم ذلك علينا. ويقال للمنافقين: دخلوا في طاعة الشّيطان وفي دين الشّيطان. ولا يقال دخلوا عبادة الشّيطان وفي ملّة الشّيطان. ولا يقال دخلوا في جميع أسماء أهل دين الشّيطان لأنّ «مشركا» من أسماء أهل دين الشّيطان. ولا يقال دخلوا في جميع دين الشّيطان ولا في جميع طاعة الشّيطان لأنّ الشّرك من طاعة الشّيطان ودينه وعبادته.

وكلّ خصلة من طاعة الله يقال لها طاعة وإيمان وإسلام ودين وبرّ وتقوى وإحسان وعبادة. والنّوافل أيضًا من دين الله وعبادته وطاعته.

## ٥ ـ في الملّة والدّين

وسألت عن الملّة ما معناها وما العلّة الّتي كانت بها ملّة؟ [فـ]ـاعلم أنّ الملّة هي الدّين المجتمع عليه من[٦] حلال يستحلّون ومن حرام يحرّمون ومن نُسُكٍ يقضونها. فهذا جواب الشّيخ ﵁ في معنى للملّة[٧].

---

(١) نقل السّوفي أيضًا نفس العبارات تقريبا في هذه المسألة وجوّز أن يقال للمنافقين شياطين ومنع أن يطلق عليهم أباليس معتبرا أنّ هذا الاسم خاصّ بالمشركين انظر السّؤالات ٢٤٤، ٢٤٧.

(٢) في الأصل «من الأحكام». م.

(٣) في الأصل «من». م.

(٤) في الأصل و«أجرى.

(٥) اشتبه الأمر على المحقّق وأشار في الهامش إلى أنّ الأصل «أنقضه». فاختار «نقضه». ولكنّ النّقطة زائدة والمصنّف على صواب لذلك أصلحناه.

(٦) في الأصل «في». م.

(٧) نقل السّوفي عن أبي الرّبيع عن أبي عبد الله محمّد بن بكر نفس التّعريف ثمّ اشتغل ببيان =

ويقال: كلّ ملّة دين. ولا يقال: كلّ دين ملّة. ويقال: كلّ إيمان دين. ولا يقال: كل دين إيمان. ويقال: كلّ شريعة دين. ولا يقال: كلّ دين شريعة. ولا يقال: كلّ شريعة ملّة. ويقال: كلّ ملّة شريعة. ويقال: كلّ إيمان شريعة. ولا يقال: كلّ شريعة إيمان. ويقال: كلّ عبادة طاعة. ولا يقال: كلّ طاعة عبادة(١).

## ٦ ـ في ترادف الإيمان والدّين والإسلام

فإن قال /٢١/: ما الدّليل على أنّ معنى الإسلام والدّين والإيمان واحد؟ الجواب في ذلك: أنّ الدّليل على أنّ معناهم واحد قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]. فثبت أنّ الدّين هو الإسلام والإسلام هو الدّين. وقال أيضًا: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] فصحّ أنّ معنى الدّين والإسلام واحد. وقال في موضع آخر: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [الذّاريات: ٣٥، ٣٦]. فالّذي وُجِد هو الّذي أُخْرِج. فصحّ أنّ المؤمن هو المسلم. فلمّا صحّ أنّ المؤمن هو المسلم صحّ أنّ الإيمان هو الإسلام. فثبت بذلك أنّ الإيمان والإسلام والدّين معناهم واحد.

---

= الاشتقاق اللّغوي للملّة. انظر كتابه السّؤالات ١٧٧. وعرض كلّ من الجنّاوني والتّلاتي (داود) تعريفا مشابها لما أورده المؤلّف فقالا: «هي كلّ شريعة وطريقة شرعها قوم لأنفسهم واتّخذوها دينا» الجنّاوني: الوضع ١٦، داود التّلاتي شرح العقيدة المباركة: ٣٥

(١) نقل السّوفي كلّ هذه المعاني (وغالبا بألفاظها) مع إضافة بعض من المسائل الجزئيّة كقوله «كلّ إيمان إسلام وكلّ إسلام إيمان» وقوله «كلّ عبادة تقرّب وكلّ تقرّب عبادة» وقوله «يقال كلّ تقرّب طاعة ولا يقال كلّ طاعة تقرّب ولا يقال كلّ تقرّب ملّة ولا كلّ ملّة تقرّب». انظر السّوفي: السّؤالات ١٧٦. المحشّي: حاشية الوضع ٥٩ وقد بيّن الأخير أنّ الملّة أخصّ من الدّين والدّين أعمّ من الملّة والعام يخبر عن الخاصّ والخاصّ لا يخبر به عن العامّ ولذلك جاز أن يقال كلّ ملّة دين ولم يجز أن يقال كلّ دين ملّة.

## ٧ ـ في الكفر وعلّته

وعين الكفر وأصله وعلّته الاستفساد إلى وليّ النّعمة. والكفر والفسق والضّلال أسماء دين الشّيطان. وكلّ خصلة من خصال الكفر يقال لها كفر وفسق وضلال وجور وظلم ويقال لفاعلها كافر وفاسق وظالم وجائر وضالّ وعاص.

والكفر يستحقّ بخصلة والإيمان لا يستحقّ إلّا بجميعه لأنّه خلافه وضدّه. فكلّ ما استجيز في الشّيء استجيز[١] في ضدّه خلاف ذلك.

## ٨ ـ في الصّغائر وأسمائها

والصّغائر يقال لها عصيان ومنكر وخطأ ولا يقال لها كفر[٢] ولا ضلال[٣] ولا يقال لفاعلها عاصيًا وإن عصى في ركوبه ما نهاه الله عنه. وبمنّ الله وفضله أن جعل الطّاعة كلّها إيمانًا[٤] ولم يجعل معصيته كلّها كفرا وجعل ترك شيء من معصيته إيمانًا[٥] ولم يجعل ترك كلّ طاعة كفرًا[٦].

---

(١) في الأصل «استجاز». م.

(٢) في الأصل «كفرا».

(٣) في الأصل «ضلالا».

(٤) سبق أن أشار إلى أنّ كلّ خصلة من طاعة الله إيمان. فقد جاء في الحديث «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها كلمة لا إله إلّا الله وأدناها إماطة الأذى من الطّريق والحياء شعبة من الإيمان» (خ إيمان ٣ ـ م إيمان ٥٧، ٥٨ ـ د ستّة ١٤ ـ ت إيمان ٦ ـ ن إيمان ١٦ ـ جه مقدّمة ٩ ـ حم ٣٧٩/٢، ٤١٤، ٤٤٥.

(٥) سبق أن بيّنّا أنّ الإيمان كان إيمانًا لعلّة وجوب الثّواب عليه. وبما أنّ ترك شيء من المعصية يترتّب عليه الثّواب عبّر عن ذلك بقوله: «وجعل ترك شيء من معصيته إيمانًا».

(٦) أي لم يجعل ترك كلّ طاعة من طاعته كفرًا لأنّ تارك النّوافل (وهي من الطّاعة) لا يعدّ كافرا بالإجماع.

الباب الثاني

# [في] الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

## ١ـ في فرضهما

اعلم أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر[١] فريضتان واجبتان على العباد على قدر طاقتهم وقوّتهم. فمن ضيّعهما إذا وجبتا عليه عصى ربّه وأثم في تضييعه إيّاهما. ووقت وجوبهما وفرضهما مشاهدة عصيان الله. فإذا شاهدت معصية من أحد فلا يسعك إلّا أن تنهاه عنها وتأمره بتركها والكفّ عنها. ومن ضيّعهما بعد وجوبهما ووقوع الفرض بهما فقد عصى الله في تضييعه إيّاهما. وقيل من ضيّع النّهي فيما يضلّ به فاعله فهو ضالّ وإن ضيّعه فيما لا يضلّ به فاعله فهو مثله. وقد قيل في هذا أيضًا قول غير ما ذكرنا[٢].

وقد قيل: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر جند من جنود الله فمن نصرهما نصره الله ومن خذلهما خذله الله[٣]. وقال الله ﷻ: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ۝ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ

---

(١) المعروف اسم جامع لكلّ ما عرف من طاعة الله والتّقرّب إليه والإحسان إلى النّاس وكّل ما ندب إليه الشّرع: انظر: ابن منظور: لسان العرب مادّة «عرف» والمنكر هو خلاف المعروف وهو المعصية على الإطلاق. انظر عمرو التّلاتي: نخبة المتين: ١٥٦.

(٢) ذكر تبغورين بن عيسى (وهو أحد تلاميذ المؤلّف) أنّ تضييع الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر كبيرة من الكبائر مستدلًا بآيات وأحاديث كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴾ [البقرة: ١٥٩]. وعرض أبو بكر الكندي جملة من الأدلّة على ذلك انظر كتابه المصنّف: ١٥/١٢. هذا بعد المؤلّف أمّا قبله فلم نعثر على من قال بذلك.

(٣) لم ينسب المؤلّف هذا القول إلى الرّسول ﷺ وإن كان تبغورين قد عدّه حديثًا لكنّنا لم نجده في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث. انظر تبغورين: أصول الدّين: ٣٨.

مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩] وقال أيضًا: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ [وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ][1] وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

## ٢ ـ في مراتبهما

والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فرضهما ووجوبهما على ثلاثة معانٍ: فمن استطاع نزع المنكر وإماتته[2] فعليه أن ينزعه ويميته. ولا يكون مؤدّيًا لفرض الله فيه حتّى يميته وينزعه إمّا بكلامه أو بسوطه أو بسيفه.

ووجوب الأمر والنّهي /٢٢/ عليه قائم ما دام المنكر قائمًا حتّى يغيّره. فإن لم يستطع نزعه وإماتته[3] وتغييره فعليه النّهي بلسانه. فإن نهى عنه وغيّره بلسانه ولم يستطع غير ذلك أدّى ما كلّفه الله. ولم يوجب الله عليه إلّا ما استطاعه. فإن لم يستطع النّهي بلسانه والتّغيير على أهل المنكر همّ وخاف على نفسه القتل والضّرب فليغيّر بقلبه. وليس عليه غير ذلك والله وليّ الحكم فيهم. وهو أشدّ بأسًا وأشدّ تنكيلًا.

## ٣ ـ في حكم الآمر بنقيضهما

ومن أمر بالمنكر عصى الله وأثم في دينه. وإن كان الّذي أمر به من العصيان ممّا يضلّ به فاعله فهو ضالّ. وإن كان الّذي أمر به من العصيان ممّا لا يضلّ به فاعله فقد عصى ربّه. وإن استحلّ شيئًا من المنكر وأصرّ عليه فهو أشدّ لكفره. ومن أمر بالشّرك فهو مشرك. وإن استحلّ الشّرك فهو مشرك. وإن أصرّ عليه أيضًا فهو مشرك. وإن أمر بالكبائر الّتي هي دون الشّرك فهو منافق.

---

(١) سقط من الآية.

(٢) في الأصل «إمادته». م.

(٣) في الأصل «إمادته». م.

وكذلك الإصرار عليها نفاق. وأمّا استحلالها[1] فعلى وجهين: يكون شركًا ويكون نفاقا. فمن استحلّ ما حرّم الله نصّا فهو مشرك. وإن كان استحلاله لما يحتمل التّأويل فهو منافق غير مشرك.

والأمر بالتّوحيد توحيد. والأمر بالفرائض طاعة غير توحيد. وكذلك الأمر بالنّوافل طاعة غير توحيد.

وكلّ من ضيّق موسّعًا أو وسّع مضيّقا فقد ضلّ وهلك. ومن جعل صغيرًا من الذّنوب كبيرًا أو كبيرًا منها صغيرا ضلّ وهلك أيضًا في قول المسلمين[2]. ومن نفى الكفر والفسق والضّلال عن فاعله ضلّ أيضًا. ومن أثبته لغير فاعله ضلّ أيضًا. ومن نفى الشّرك عن واقع [منه] ضلّ أيضًا. ومن أثبته لغير فاعله ضلّ أيضًا. ومن جعل معصية الله كلّها كفرًا أو شركًا ضلّ وهو[3] ممّا ينافق به قائله. وكذلك من جعل طاعة الله كلّها توحيدًا وزعم أنّ الشّرك لشيء منها شرك ضلّ أيضًا مثل الأوّل. وضلاله كفر غير شرك. ومن جعل شيئًا من طاعة الله معصية له أو جعل شيئًا من معصية الله طاعة له ضلّ أيضًا. ومن زعم أنّ الله ألزم شيئًا لم يلزمه أو لم يلزم شيئًا ألزمه ضلّ أيضًا. وكذلك من زعم أنّ الله لم يأمر بالنّوافل أو قال حرّمها أو نهى عنها أو لم يحلّها أو لم يوجب عليها ثوابا أو زعم أنّها ليست من الإيمان فهذا كلّه ممّا يضلّ به قائله.

قال الشّيخ رَحِمَهُ اللهُ: الأمرُ بالنّوافل والنّهيُ عن الصّغائر من الذّنوب[4]

---

(١) في الأصل «الاستحلال لها». م.

(٢) أي عند علماء الإباضيّة.

(٣) في الأصل «فهو». م.

(٤) المقصود بالأمر هنا النّدب والتّحضيض وقد سبق بيان أنّ الأمر في نظر المؤلّف على وجهين: أمر وجوب وأمر ندب وتحضيض. وكذلك النّهي نهيان: نهي تحريم ونهي كراهة.

مســتخرجٌ[١] من النّصّ. ومــن دفع النّهي عــن المســتخرجات كلّها منافق. وكذلك الأمر بالمســتخرجات كلّها من دفعها منافق. ومن دفع المنصوصات كلّها أشرك لأنّه كذّب الله في خبره وساواه بالكاذبيـن.

## ٤ - في الطّاعات

والتّقرّب إلى الله بجميع طاعته توحيد. والتّقرّب إلى غير الله كلّه شــرك. والتّقرّب إلى الله بمعصيته على وجهين: يكون شركا ويكون نفاقا. ومن تقرّب إلى الله بما /٢٣/ يصيب به التّأويل إذا اســتحلّه فهو كافر متأوّل منافق. ومن تقرّب إلى الله بما يشرك به من استحلّه فهو مشرك مثله. وهذا الّذي بلغنا في هذه المسألة. والله أعلم وأحكم بالصّواب[٢].

وطاعة الله كلّها عبادة له لعلّة التّقرّب بها إليه. وطاعة الشّيطان منها عبادة له ومنها ما ليس بعبــادة له. فمن زعم أنّ طاعة الشّــيطان كلّها عبادة له ضلّ أيضًا وكفر في قول المسلمين.

---

(١) أي مستنبط وليس نصّا صريحا.

(٢) انظر كذلك: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٨ فقد أورد نفس الأفكار وبيّن معنى التّقرّب إلى الله وهو أن يقصد ثواب الله بطاعته ولا يكون هذا التّقرّب إلّا بفعل القلب.

## [الباب العاشر]

# [في] المعرفة والجهل

### ١ ـ المعرفة والجهل بين الاضطرار والاكتساب

اختلف النّاس في المعرفة والجهل. فقال من خالف العدل: إنّ المعرفة والجهل طُبِعَ العباد عليها وليستا بفعل العباد[1]. وزعموا أنّ الله طبع العباد على معرفته وجهله. وزعم بعضهم أنّ العباد كلّهم طبعوا على معرفة الله. ولا يكون بالغ صحيح العقل مأمورًا منهيًّا إلّا وهو عارف بالله لأنّه ليس من الحكمة أن يأمر الله العباد بما جهلوه ولم يعرّفهم إيّاه. تعالى الله عمّا وصفوه به من ذلك علوًّا كبيرًا[2].

والّذي نقول به: أنّ العلم والجهل على وجهين: يكون العلم باكتساب ويكون باضطرار. وكذلك الجهل يكون باكتساب ويكون باضطرار. فكلّ ما كان علمه اكتسابًا فالجهل به اكتساب[3]. وكلّ[4] ما كان علمه اضطرارًا فالجهل به اضطرار. وكذلك كلّ ما كان الجهل به اضطرارًا فالعلم به اضطرار. وكلّ ما كان الجهل به اكتسابًا فالعلم به اكتساب. والعباد يقصدون إلى العلم فيكون عندهم قصدًا ومقصودًا وسببًا ومسبّبًا. وأمّا الجهل فلا يقصدون إليه وإنّما يكون عن أسباب منهم. فيكون فعلهم مسبّبا عن الدّواعي الّتي يقصدون إليها.

---

(١) من خالف العدل من غير الإباضيّة كالجاحظ الّذي ذهب إلى أنّ المعارف كلّها ضروريّة. وقد ناقشه كلّ من الجبّائي وعبد الجبّار في هذه القضيّة.

(٢) وصاحب هذا القول هو الجاحظ أيضًا وبمثله قال ثمامة بن أشرس النّميري. انظر الشّهرستاني: المِلل والنِّحل ٩١/١.

(٣) في الأصل «اكتسابا».

(٤) في الأصل «فكلّ».

## ٢ - في أقسام المعرفة

فإنّ قال: كم وجهـا تُنَال به المعرفـة؟ الجواب في ذلـك: أنّ الحوّاس الخمسـة هي السّـبب الّذي[1] تنال به المعرفـة فيما روي عن الشّـيخ أبي نوح[2] ﷺ، إمّا ما أدركته الحواسّ وإمّا ما دلّ عليه ما أدركته الحواس. فَعِلْمُ ما أدركته الحواسّ كـلّه اضطرار. وعـلم مـا دلّ عليه ما أدركته الحواسّ كلّه[3] اكتساب. ولا يُنَال شـيء[4] من العلم إلّا بهـذه المعاني الّتي ذكرناها.

## ٣ - في أقسام الطّاعة

والعلم بدين الله كلّه طاعة[5]. وتلك الطّاعة على وجهين: تكون فريضة ونافلة. فالفريضة منها على وجهين: توحيد وغير توحيد. فكلّ ما يلزم فعله يلزم علمه أيضـا حتّى حين ما يلزم فعله[6]. وليـس كلّ ما يلزم علمه يلزم فعله لأنّه يلزم علم الشّرك ولا يلزم فعله. وكلّ ما كان علمه توحيدا فالجهل به شـرك[7]. وكلّ ما يشـرك بتركه فالعلم به توحيد. وكذلك كلّ ما يشرك

---

(١) في الأصل «الّتي».

(٢) هو أبو نوح بن زنغيل.

(٣) في الأصل «كلّها».

(٤) في الأصل «شيئا».

(٥) في الأصل «والعلم كلّه بدين الله طاعة».

(٦) ينسـب إلى النّكّار القول بواجب العمل بالفرائض دون العلم بها. وقد روى كتّاب السّـير الإباضيّة أنّ أبا الرّبيع سليمان بن يخلف وزميله أبا يعقوب يزيد بن يخلف الزّواغي حضرا مجلس علم لأبي يعقوب يزيد أفتى فيه بمقالة النّكّار. ولمّا سأل يزيد أبا الرّبيع عمّا حفظه من شيخه أبي عبد الله محمّد بن بكر أجاب بأنّ العلم بالفرائض واجب إذا لزم العمل بها. وجواب أبي الرّبيع هو قول جميع الإباضيّة الوهبيّة. انظر: الوسياني: السّير ١٧٤. المارغني: رسالة الفرق: ٥٥. الشّمّاخي: السّير ٥٣٤. السّوفي: السّـؤالات: ٦٥، ١٢٩. الدّرجيني: طبقات الدّرجيني ٤٢٨/١.

(٧) وهذا راجع إلى تضييقه فيما لا يسع جهله وحكمه على الجاهل بشيء من ذلك بالشّرك.

بإنكاره فالإقرار به توحيد. وكلّ ما لا يشرك بإنكاره إذا أنكره فالإقرار به ليس بتوحيد.

## ٤ ـ في وجوب العلم وأقسامه

وطلب العلم فريضة في كلّ ما لا يسع جهله وفيما لا يسع تركه. وأمّا غير ذلك ممّا يسع جهله ولم يلزم العباد /٢٤/ فعله فذلك واسع لهم إذا قام به البعض من النّاس(١). وقد روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم**»(٢) وقيل عنه أيضًا: «**اطلبوا العلم ولو بالصّين**»(٣). وقال الله ﷻ: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] وقال: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

---

(١) كلّ ما وسع جهله ولا يسع تركه هو فرض عين. وسائر أمور الدّين فرض كفاية. انظر المصعبي: حاشية تبغورين: ٦٣. داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة: ١٩. ويروي الإباضيّة قولا لجابر بن زيد يعرف بمسألة جابر بن زيد وهو: لا يحلّ لعالم أن يقول لجاهل اعلم مثل علمي وإلّا قطعت عذرك ولا يحلّ لجاهل أن يقول للعالم اجهل مثل جهلي وإلّا قطعت عذرك. فإن قال العالم للجاهل اعلم مثل علمي وإلّا قطعت عذرك قطع الله عذر العالم. وإن قال الجاهل للعالم اجهل مثل جهلي وإلّا قطعت عذرك قطع الله عذر الجاهل. انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ٢٥١/٣، ٢٥٢.

(٢) أخرجه ابن ماجه مقدّمة ١٧ ونصّه: حدّثنا هشام بن عمّار ثنا حفص بن سليمان ثنا كثير بن شنطير عن محمّد بن سيرين عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم وواضع العلم عند غير أهله كمقلّدِ الخنازيرِ الجوهرةَ واللّؤلؤةَ والذّهبَ**». رقم ٢٢٤.

(٣) أخرجه الرّبيع بن حبيب في مسنده باب ٤ في العلم وطلبه وفضله حدّثني أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن أنس بن مالك عن النّبيّ ﷺ قال: «**اطلبوا العلم ولو بالصّين**» حديث رقم ١٨ ولم يثبت هذا الحديث عند غير الإباضيّة إلّا من طريق ضعيف رواه ابن عبد البرّ في جامع العلم والدّيلمي والبيهقي في الشّعب والخطيب في الرّحلة وغيرها وعدّه ابن الجوزي وابن حبّان من الموضوعات. انظر السّالمي: شرح الجامع الصّحيح ٤٢/١.

فإن قال: ما عين العلم؟ الجواب في ذلك: أن عين العلم الدّرك[١] والإحاطة والاستبانة. فكلّ مدرك محيط مستبين لا يخفى عليه شيء فيما علم.

فإن قال: ما حدّ معرفتك في الله؟ فقل: الإفراد لله بحسن التّوحيد.

فإن قال قائل: ما أوّل العلم؟ وما سـبيل المعرفة؟ الجواب في ذلك: أنّ أوّل العلم التّوحيد وسبيل المعرفة التّعليم.

وعين الدّرك والإحاطة والاسـتبانة أن تحيط بالشّيء خبرًا. وعين الجهل ألّا تحيط بالشّـيء خبرا. وضدّ العلم الجهل. وضدّ الجهل العلم. وهما فعل القلب ولا ينسبان إلى غيره من الحواسّ.

وقد قيل في الأطفال: إنّ لهم حاسّـة سادسـة يحيطون بها ويميّزون بين الأشياء ويعلمون بها ولا يقال لهم عالمين، ويجهلون بعض الأشياء ولا يقال لهم جاهلين. وكذلك البهائم، قيل: إنّ لهم حاسّـة سادسـة يعلمون بها. ولا يقال لشيء من البهائم والأطفال وجميع من ليس له عقل عالمًا وإن كان يعلم شـيئًا. وكذلك يقال لغير العاقل والمكلّف كلّه ممّن ينسب إليه العلم بشيء من الأشياء أنّه يعلم ولا يقال له عالم. وكذلك يقال لهم: يسمعون ويبصرون ولا يجوز عليهم سـميعين وبصيرين. وجميع من لا عقل له لا ينسـب إليه شيء من معرفة الله ولا معرفة دينه.

فإن قال قائل: هـل يجوز أن يضطـرّ الله إلى[٢] معرفته مـن لا عقل له؟ الجواب في ذلك أنّه لا يجوز أن يضطرّ الله إلى معرفته من لا عقل له كما لا يجوز أن يضطرّ إلى درك الألوان من لا بصر لـه وإلى درك الأصوات من لا سمع له.

---

(١) المرادف المعاصر لهذا المصطلح الكثير استعماله هو «الإدراك». م.

(٢) في الأصل «على». وقد عدّى بها المصنّف الفعل «اضطرّ» وأثبتها المحقّق. م.

وســألتَ عن الرّجوع عن العلم. [فـ]ـاعلم أنّ الرّجوع عن العلم لا يسع. هكذا روى المشــايخ عن أبي خزر ﵁[١] في هذه المســألة. وروي عن أبي محمّد ويســلان[٢] أنّه قال: الرّاجع عن علمه فيما ينافق بــه جاهله منافق[٣]. وقال الشّيخ: ما لا يســع في جهل لا يكون إلّا كبيرًا[٤]. وما لا يسع في العلم يكون كبيرًا ويكون صغيرًا.

فإن سأل عن العلم والجهل: أحركة هما أم سكون؟ الجواب في ذلك: أنّ أفعال القلب كلّها لا تنفكّ من حركة أو سكون. وكذلك أفعال العباد حركة أو سكون. وما يقوم عنهما من المقطع به لا حركة ولا سكون.

---

(١) في الأصل «روي عن المشايخ أبي خزر ﵁». م. وقد نقل السّوفي أيضًا عن أبي خزر مثل ذلك انظر كتابه السّؤالات ١٠٤.

(٢) وقد نقل عنه كلّ من السّوفي وقاسم الشّــمّاخي نفس المقالة انظر السّوفي: السّؤالات ١٠٤، ١٨٨. قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: ٢٦٩.

(٣) في الأصل «هو منافق». م.

(٤) إذا كان الرّجوع عن العلم بمعنى النّســيان فإنّ ذلك تضييق وتشديد على النّاس لأنّ الله لم يجعلنا حفّاظا لا ننســى وقد عرضنا تحليل الوارجلاني للقضيّة. أمّــا إذا كان الرّجوع عن العلم بمعنى الإنكار والتّراجع فذلك لا يجوز بل يحكم على صاحبه بالرّدّة إذ منكر شيء ممّا لا يسع جهله من مسائل الاعتقاد مرتدّ لا محالة.

## الباب الحادي عشر

# في النّبوّة والرّسالة

### ١ ـ في حدّ النّبوّة والرّسالة

اعلم أنّ النّبوّة والرّسالة صفات الأنبياء والرّسل. وهما اضطرار حالتان في الأنبياء والرّسل كحلول الاستطاعة في المستطيع والزّمانة في الزّمن لأنّهما لو كانتا اكتسابا /٢٥/ لجاز على العباد أن يختاروهما. فمن أراد أن يكون نبيًّا كان نبيًّا. ومن أراد أن يكون رسولًا كان رسولًا. وفي عجزهم [عن] أن يكونوا أنبياء بإرادتهم ورسلًا بإرادتهم ما يثبت أنّ النّبوّة والرّسالة ليستا بأفعالهم. وهما فعل الله ليس للعباد فيهما فعل. وذُكِر عن الشّيخ ﷺ جواب غير هذا أنّ النّبوّة اضطرار والرّسالة اكتساب. والله أعلم وأحكم بالصّواب. وأمّا قبولها وتبليغ الرّسالة فذلك اكتساب من الأنبياء والرّسل[1].

والنّبوّة مشتقّة من الإنباء أي: نبّأ، أخبر. وقد قال الله ﷻ: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [النبأ: ١، ٢]. قد قيل في تفسيرها، والله أعلم، أي: عن الخبر العظيم[2].

---

(١) لقد زاد أبو يحيى زكرياء بن أبي بكر المسألة بيانًا وتوضيحًا لسبب الخلاف بين العلماء فأثبت أنّ الرّسالة تتصرّف على وجهين: على معنى الإرسال من الله وعلى معنى التّبليغ من الرّسل. فالّذين قالوا الرّسالة اضطرار ذهبوا إلى المعنى الأوّل ومن قال إنّها اكتساب ذهب إلى المعنى الثّاني. وبذلك يكون الخلاف لفظيّا. وروى السّوفي تعليق أبي عمّار على هذا التّخريج بقوله إنّه أحسن ما سمعه في هذا الوجه. أمّا الجيطالي فقد اكتفى بإيراد الخلاف دون تبنّي موقف معيّن فيه. انظر: السّوفي: السّؤالات ٩٨، الجيطالي: قواعد الإسلام ٢٣/١.

(٢) روى الطّبري مثل هذا التّفسير عن النّبيّ ﷺ في جامع البيان في تفسير القرآن ٢/٣٠. وفي تفسير ابن عبّاس: ٤٩٨ ﴿عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ﴾ عن خبر القرآن العظيم الكريم الشّريف. تنوير المقياس من تفسير ابن عبّاس ط بيروت (دار الكتب العلميّة) د. ت.

وقد قيل أيضًا في النّبوّة: تأتيهم في سِـنَةِ المنام بين النّوم واليقظة فيتحقّقون [من] ذلك أنّه من عند الله ولا يشكون فيه أنّه من عند الله لا من غيره[1].

والنّبيّ الّذي نبّئ أو أُلْهِمَ. والرّسول الّذي أُرْسِل بالرّسالة إلى غيره. وقد قيل في النّبوة إنّها علامة تكون في أجساد الأنبياء[2]. والله أعلم وأحكم. وكلّ رسول من بني آدم فهو نبيّ. وليس كلّ نبيّ رسولًا.

## ٢ ـ في حكم منكر النّبوّة والرّسالة

ومن أثبت النّبوّة لغير نبيّ أو الرّسالة لغير رسول فقد أشرك بالله. ومن نفاها عن نبي أو عن رسول فهو مشرك أيضًا. وكذلك من أخطأ[3] في

---

(١) ذكر الجيطالي أنّ الأنبياء عليهم السّلام منهم من يأتيه الوحي عن طريق جبريل أحيانًا ومنهم من يلهمه إلهامًا ومنهم من يراه في النّوم فيحفظه. انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٢٣/١. وحديث كيفيّة نزول الوحي على الرّسول محمّد ﷺ مشهور. فقد روى الرّبيع بن حبيب عن أبي عبيدة عن عائشة أمّ المؤمنين أنّها قالت: سأل الحارث بن هشام كيف يأتيك الوحي يا رسول الله؟ قال: «أحيانًا يأتيني مثل صلصة الجرس وهو أشدّه عليّ فيفصم عنّي وقد وعيت ما قال. وأحيانًا يتمثّل لي الملك رجلًا فيكلّمني فأعي ما يقول» قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشّديد البرد ويفصم عنه وإنّ جبينه ليتصفّد عرقا. قال الرّبيع فينفصم عنه أي فينجلي. الرّبيع ابن حبيب: الجامع الصّحيح: باب بدء الوحي حديث رقم ٢. البخاري: الجامع الصّحيح كتاب بدء الوحي باب ٢، كتاب بدء الخلق ٦. مسلم: الجامع الصّحيح كتاب فضائل ٨٧. التّرمذي: كتاب المناقب ٧. النّسائي: سنن كتاب افتتاح ٣٧. مالك: الموطّأ ٧. ابن حنبل: المسند: ١٥٨/٦، ١٦٣، ٢٥٧.

(٢) روى البخاري عن السّائب بن يزيد قال: «ذهبت بي خالتي إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله إنّ ابن أختي وقع فمسح رأسي ودعا لي بالبركة وتوضّأ فشربت من وضوئه ثمّ قمت خلف ظهره فنظرت إلى خاتم بين كتفيه...» الجامع الصّحيح كتاب بدء الخلق باب خاتم النّبوّة.

(٣) أي وصف نبيًا أو رسولاً بصفة مستحيلة على الأنبياء والرّسل كأن يصفه بالكذب أو الجنون أو الزّنا أو ما إلى ذلك.

صفة النّبيّ أو في صفة الرّسول فهو مشرك. ومن أنكر النّبوّة والرّسالة فهو مشرك(١). وكذلك من جَهِلَهَا أيضًا فهو مشرك(٢). ومن وصف الملائكة بشيء ممّا لا يجوز أن يوصفوا به من لحم أو دم أو مخاض أو بول أو غائط أو تناسل فهو كافر مشرك. ومن دفع نبيًّا أو ملكًا أو حرفًا من كتاب الله فهو مشرك. والشّاك في شركه مسلم إذا لم يعلم ما دفع أنّه نبيّ أو ملك أو حرف من كتاب الله. فإذا علم ما دفع أنّه نبيّ أو ملك أو حرف من كتاب الله فلا يسعه الشّكّ في كفره. فإن شكّ بعد المعرفة بهذا كلّه فهو كافر مثله. ومن رمى نبيًا من الأنبياء بكبيرة من الكبائر بعد نبوّته فهو مشرك. ومن شكّ فيهم أنّهم يعملون الكبائر بعد نبوّتهم فهو مشرك أيضًا. فقد عصمهم الله من الكبائر لا يفعلونها بعد النّبوّة والرّسالة. وأمّا الصّغائر من الذّنوب فإنّهم يفعلونها بعد النّبوّة والرّسالة ولا يسمّون بذلك عاصين ولا مذنبين.

## ٣ - في صفات الملائكة والأنبياء والرّسل

وكذلك أيضًا من وصف الملائكة بالعصيان والذّنوب فإنّه مشرك بربّه [مفتر](٣) على الله ﷻ إذ يقول في كتابه: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] وقال أيضًا: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] وقال: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦، ٢٧].

---

(١) قد يتوهّم القارئ أنّ في هذه الفقرة تكرارًا والحقيقة غير ذلك إذ في قوله: «ومن نفاها (أي النّبوّة والرّسالة) عن نبيّ أو رسول فهو مشرك» قصد بذلك الحكم بالشّرك على من نفى النّبوّة أو الرّسالة عن نبيّ معيّن. بينما قوله: «ومن أنكر النّبوّة أو الرّسالة فهو مشرك» يريد بذلك الحكم بالشّرك أيضًا على منكر النّبوّة أو الرّسالة على وجه الإطلاق.

(٢) وهذا راجع إلى مذهبه في التّضييق فيما لا يسع جهله.

(٣) نقص في الأصل.

وجميع الأنبياء من بني آدم وكلّ من أرسلهم من المرسلين ليسوا[١] من العبيد ولا من النّساء ولا من الأطفال ولا من أهل البادية لقول الله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓ﴾ [يوسف: ١٠٩] فنفى بقوله ﴿إِلَّا رِجَالٗا﴾ أن يكونوا من /٢٦/ النّساء وبقوله: ﴿مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓ﴾ نفى أن يكونوا من أهل البادية وقال أيضًا: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥] يعني العبيد[٢]. ولا يجوز أن...[٣] الله على رسالته ووحيه ويجعله رسولًا له ونبيًّا من سمّاه سفيهًا.

والملائكة لهم عقول وهم أقوى بنية من بني آدم ومأمورون وملزمون ومختارون ومكتسبون[٤] وثوابهم لا محالة واصل إليهم يوم القيامة. وجعل الله خلقتهم لا تعصي ويفعلون الطّاعة بالاكتساب.

---

(١) في الأصل «فليس هم».

(٢) قاس منع إيتاء الأموالِ العبيدَ على السّفهاء لعلّة خفّة العقل. وهذا غير صحيح إذ ليس بالضّرورة أن يكون العبد كذلك. وإنّما فسّرت الآية بمنع إيتاء الأموالِ الأطفالَ والمجانينَ والبُلْه وكلّ من يضيّع ماله أو ينفقه في المعصية ومن لا يقوم به من الرّجال والنّساء انظر اطفيّش: تيسير التّفسير ٢٦٣/٢. ولقد منع العلماء أن يكون الرّسول عبدًا لا لهذه العلّة - وإنّما لأنّ العبد لا يملك أمر نفسه فكيف سيقوم بتبعات الدّعوة في كلّ حين؟ على أنّ بعض العلماء يجوّز نبوّة العبد بحجّة أنّ لقمان قد نبّئ. والحقيقة أنّ نبوّة لقمان مختلف فيها كما أنّ اعتبار لقمان من المملوكين مختلف فيه أيضًا. انظر السّالمي: المشارق: ٢٣١.

(٣) نقص في الأصل.

(٤) في الأصل: كلّ هذه الصّفات منصوبة.

# [في] اختلاف النّاس في الحرام المجهول

## ١ ـ في حكم الحرام المجهول

اختلف النّاس في الحرام المجهول. فقال بعضهم: حلال[١]. وقال بعضهم: حرام معاقب عليه[٢]. وقال: بعضهم في الحرام المجهول محطوط فيه الإثم. وهو قول أهل العدل والصّواب[٣]. وذلك أنّ الحرام المجهول عند أصحابنا الّذي لا يميّزه العلماء ولا توجد معرفته عن عالم لا يعلم إلّا بوحي من الله. وأمّا كلّ ما حرّمه الله ممّا يوجد علم تحريمه عند عالم فلا تسع مقارنته عَلِمَ المقارف بذلك أو جَهِلَ[٤].

## ٢ ـ في أقسام المحرّمات

والمحرّمات[٥] كلّها على وجهين: منها ما كان محرّمًا بعينه ومنها ما كان محرّما لعلّة غيره. فكلّ ما لا ينقلب[٦] إلى إباحة لعلّة من العلل فذلك محرّم بعينه. وكلّ ما ينقلب تحريمه إلى إباحة فذلك محرّم لعلّة غيره كالميتة[٧]

---

(١) نسب السّوفي هذا القول إلى النّكار. انظر السّوفي: رسالة الفرق ٥٥، السّؤالات: ٧٧.

(٢) وهو قول احمد بن الحسين. انظر السّوفي: السّؤالات ٧٧.

(٣) نقل السّوفي عن أبي مسور مثل هذا القول. وروى السّوفي أيضًا عن أبي الرّبيع أنّ حقوق الحرام المجهول لازمة كلّها كما يلزم ذلك في الحلال. انظر السّوفي: السّؤالات: ٧٧.

(٤) هذا الحكم هو بمقتضى الأثر المشهور عند الإباضيّة والمروى عن جابر بن زيد وهو قوله: «يسع النّاس جهل ما دانوا بتحريمه ما لم يركبوه أو يتولّوا راكبه أو يبرؤوا من العلماء إذا برئوا من راكبه» انظر السّالمي: بهجة الأنوار ٤٢.

(٥) في الأصل «المحرومات».

(٦) في الأصل «يتقلّب». م.

(٧) ومثلها المنخنقة والموقوذة (المضروبة بالعمد حتّى الموت) والمتردّية (الّتي تردّت من علوّ فماتت) والنّطيحة وما أكل السّبع وما ذبح على النّصب (ما يذبحه المشركون قربة =

والدّم[1] ولحم الخنزير[2] الّتي[3] علّة تحريمها[4] الوجود والاستغناء عنها. فإذا زالت العلّة الّتي أوجبت التّحريم لهذه الوجوه من الوجود والاستغناء ثبتت الإباحة فيهم إلّا من اضطرّ إليهم في مخمصة. ومن حرّمهم على من ذكرناهم ممّن اضطرّ إليهم في مخمصة فهو مشرك[5].

## ٣ ـ في أحكام المكره على محرّم

وأمّا من أكره على أكل هذه الوجوه بالسّيف فلأصحابنا في ذلك قولان: قال بعضهم بالإباحة في هذه الوجوه لمن اضطرّ في مخمصة لأنّ علّة إباحتها للعباد لتنجوا[6] بها أنفسهم من الموت. فكلّ من خاف على نفسه الموت فهي مباحة له وينجّي بها نفسه من الموت. وقال بعضهم: كلّ شيء جاء فيه التّحريم من الله فهو على حالة الإباحة في عينه. فتحريم الميتة والدّم ولحم الخنزير جاء عامًّا وجاءت الإباحة فيها لمن اضطرّ في مخمصة. فهي على تحريمها على الجميع إلّا من جاءت فيهم الإباحة لمن اضطرّ في مخمصة. وأمّا غيره ممّن لم تقصد إليه بالإباحة فلا[7]. ومن اضطرّ إلى هذه المعاني

---

= لأصنامهم) قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة: ٣].

(١) أي الدّم المسفوح أمّا دم السّمك مثلاً فحلال بإجماع العلماء.

(٢) بشرط أن يكون قائم العين أي لم يتغيّر شخصه أمّا إذا كان مقطعًا لحمًا فأكله المسلم ولم يدر أنّه لحم خنزير فلا إثم عليه. انظر السّالمي: بهجة الأنوار: ٥٤.

(٣) في الأصل «الّذين». م.

(٤) في الأصل «تحريمهم». م.

(٥) لأنه محرّم لما احلّ الله في قوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ ... فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

(٦) في الأصل «لينجوا». م.

(٧) ذهب ابن بركة العُماني إلى وجوب فعل ما أكره الإنسان عليه إذا كان الفعل المكره عليه ممّا يباح عند الضّرورة وذلك لأنّ صون الرّوح واجب ولا سبيل إليه إلّا بالأكل وليس في =

الّتي ذكرناها في مخمصة وترك أكل ذلك حتّى مات ولم ينجّ نفسه منها بأكلها وهو قادر عليها وواجد لها فهو ضالّ.

ومن أكره على الكفر فلا بأس أن يظهر ذلك بلسانه ويضمر الإيمان في قلبه. ومن حرّم عليه ذلك فهو ضالّ. وله الخيار في ذلك إن شاء مات على دينه ولم يعطهم ذلك وإن شاء أعطاهم بلسانه ما طلبوه إليه من ذلك وأضمر في قلبه خلاف ذلك. فإن مات على دينه فمأجور. فإن أخذ برخصة فمعذور[1].

وكذلك براءة المسلمين وولاية الكافرين إذ أكره عليها والبراءة من جميع /٢٧/ دينه هذا كلّه إذا أكره عليه فلا بأس أن يعطيهم بلسانه ما طلبوه إليه ويضمر في قلبه خلاف ذلك.

وهذا كلّه إذا خاف على نفسه الموت بالسّيف. وأمّا بالجوع فلا يعطيهم شيئًا من ذلك. وكذلك غيره لا يطلب نجاته. فهذه الوجوه الّتي ذكرناها إذا قالوا له أشرك بالله أو اخلع المسلمين وإلّا أكلنا مالك أو قتلنا أحدا من قرابتك أو غيرهم من النّاس فلا يعطيهم شيئًا من ذلك إلّا إذا خاف على نفسه الموت[2].

---

= هذا الأكل إضرار بأحد أو إهانة لحقّ الله. وذهب غيرهما إلى الإباحة دون الوجوب وهو الرّأي الّذي رجّحه السّالمي انظر كتابه المشارق ٤٥٣. وجاء في ديوان الأشياخ ص ١٨: «فالوجوه الّتي يفعلها ولا يمتّ (كذا) فإنّه يأكل في رمضان وهو مقيم ويأكل الميتة والدّم ولحم الخنزير ويعطيهم الشّرك بلسانه ويضمر التّوحيد في قلبه ويلفظ ببراءة المسلمين وولاية الكافرين ويضمر خلاف ذلك في قلبه ولم يمت (كذا).

(١) وافق السّالمي المؤلّف واستدلّ على صحّة هذا المذهب بحجج أربع: لما عذّب بلال ولم يلفظ بالكفر عظّم الرّسول ﷺ فعله ولم يقبّحه. وامتحن مسيلمة الكذّاب رجلين فقال لأحدهما ما تقول في محمّد فقال هو رسول الله فسأله ما تقول فيّ؟ فقال وأنت أيضًا فخلّى سبيله بينما قتل الثّاني لتحدّيه ولمّا بلغ ذلك رسول الله ﷺ قال: «أمّا الأوّل فقد أخذ الرّخصة وأمّا الثّاني فقد صدع بالحقّ فهنيئًا له». وبما أنّ بذل النّفس في تقرير الحقّ أشقّ كان الثّواب أعظم. وحال الممتنع عن التّلفّظ بالكفر أفضل لأنّه لم يلطّخ لسانه بذلك. انظر السّالمي: المشارق: ٤٥٢.

(٢) جاء في الدّيوان ص ١٩: «وإن قالوا له أعط لنا المال وإلّا قتلناك أو قتلنا غيرك فليس عليه شيء في ذلك».

## ٤ ـ في أحكام المستحلّ للمحرّم

وأمّا من أكل شيئًا حرّم الله عليه من أموال النّاس والميتة والدّم ولحم الخنزير والخمر والنّجاسات كلّها ممّا يكون من بني آدم من بول أو غائط أو دم فهو كافر.

وما نجس من هذه المعاني الّتي ذكرناها ضلّ أيضًا لأكله منها[١]. [و]قال الشّيخ رضي الله عنه: كلّ ما يضلّ به من أكله يضلّ إذا أطعمته لغيره أو في أكل هذه الوجوه كلّها في مستحلّها إذا لم تقم عليه الحجّة بتحريم شيء[٢] منها أو كفّر من قارف شيئًا منها يسعه جهل كلّ ذلك. ولا تسع المقارفة لشيء من ذلك إذا قارفه من حيث يميّزه علماؤه.

والميتة والدّم ولحم الخنزير يشرك من استحلّ شيئًا من ذلك. والشّاكّ فيه مسلم ما لم تقم عليه الحجّة بتحريم ذلك. وكذلك كلّ من استحلّ الخمر فهو مشرك. ومن شرب بغير استحلال فهو منافق. ومن شرب حتّى سكر منه ألزموه جميع أفعاله ولا يعذر في شيء منها لأنّ سبب ذلك أتى [من] قبله. وأمّا النّبيذ المسكر إذا شرب منه حتّى سكر فهو ضالّ وألزموه[٣] جميع أفعاله. وإن لم يسكر فلا يحكم عليه بالكفر ما لم يسكر أو يشرب ما يسكر به غيره. ويجب عليه الحدّ في النّبيذ المسكر إن سكر. وإن لم يسكر فلا حدّ عليه. وأمّا الخمر إذا شرب [منه] فيجب عليه الحدّ سكر أو لم يسكر. ويضلّ من شرب منه[٤] قليلاً كان أو كثيرًا.

---

(١) في الأصل «من أكله». م.

(٢) في الأصل «شيئًا».

(٣) في الأصل «ألزمه»

(٤) في الأصل «به». م.

## ٥ ـ في حدّ الخمر والزّنا

وحدّ السّكران من الأحرار ثمانون جلدة[١] ذكرا كان أو أنثى. وأمّا من العبيد فأربعون جلدة[٢] ذكرًا كان أم أنثى. وحدّ الزّنا مائة جلدة على الحرّ البكر[٣]. وأمّا المحصن من الأحرار إذا زنى فوجب عليه الرّجم[٤]. والعبد المحصن بالزّوجة فحدّه خمسون جلدة. وأمّا البكر من العبيد فلا حدّ عليه إذا زنى ويتّكل على فعله[٥] بالضّرب.

## ٦ ـ في حدّ التّغرير

وحدّ التّغرير ما دون أربعين. وحدّ الأدب ما دون عشرين[٦]. والنّكال فوق

---

(١) ورد أنّ الرّسول ﷺ جلد شارب الخمر أربعين وجلد الصّدّيق مثله وفي صدر زمان عمر كذلك ثمّ شاور الفاروق أصحابه فقال عليّ: «من سكر هذى ومن هذى قذف» فحكم بجلد ثمانين ووقع الإجماع على ذلك انظر السّالمي: جوهر النّظام ١٤٦، ١٤٧، العقد الثّمين ٤١٣/٤.

(٢) قيل إنّ عليّ بن أبي طالب هو الّذي حكم بذلك قياسا على حدّ العبد الزّاني فقد قال في شأنه ﷻ: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النّساء: ٢٥] انظر، سحنون، المدوّنة الكبرى، ٢٥٢/٦. السّالمي: العقد الثّمين ٤٠٥/٤.

(٣) قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النّور: ٢].

(٤) عن ابن عبّاس قال: قال عمر بن الخطّاب: لقد خشيت أن يطول بالنّاس زمان حتّى يقول قائل ما أجد الرّجم في كتاب الله. فيضلّوا بترك فريضة من فرائض الله. ألا إنّ الرّجم حقّ إذا أحصن الرّجل وقامت البيّنة أو كان حمل أو اعتراف. وقد قرأتها: الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة». رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده. (جه حدود ٩ ـ خ حدود ٣٠ ـ م حدود ١٥ ـ د حدود ٢٣ ـ ت حدود ٧ ـ دي حدود ١٦ ـ ط حدود ١٠ ـ حم ٢٣/١ وغيرها).

(٥) نقل السّالمي عن امحمّد اطفيّش: «ولا رجم على عبد أو أمة بل عليهما جلد خمسين أحصنا أو لم يحصنا نصف جلد الحرّ غير المحصن وقيل أربعين إن لم يحصنا وخمسين إن أحصنا. انظر السّالمي: شرح الجامع الصّحيح ٣١١/٣.

(٦) جاء في المنصف عن الإمام راشد بن سعيد تجويز التّأديب بأكثر من خمسة عشر سوطًا انظر الكندي: المصنّف ٨٤/١٢.

الحدّ[1] أو دونه ولا يوقف به على الحدود. وقد قيل: لا يبلغ بالنّكال حدَّ التعزير، ولا يبلغ بالتعزير حدّ الأدب[2]. والنّكال والتعزير لا يوجبان إلّا على كبيرة.

## ٧ ـ في حدّ القذف

وحدّ القذف ثمانون جلـدة[3]. ولا يجب الحدّ في القـذف حتّى يكون القاذف والمقذوف حرّين بالغين موحّدين. ومن قذف النّبيّ ﷺ فهو مشـرك بقذفه إيّاه. فإن تاب من ردّته...[4]. وإن لم يتب من ردّته قتل. ومن قذف أحدًا من النّاس حرًّا كان أو عبدًا ذكرًا كان أو أنثـى بالغًا كان أو طفلًا ضلّ وكفر. وروي عن الشّـيخ أبي نوح ﵁ أنّه قال: القاذف /٢٨/ يكفر بقذفه ولو قذف صخرة[5]. والله أعلم وأحكم.

ومن زنى بذات محرم منه فإنّه يقتل بالسّيف[6]. ومن أتى بهيمة فإنّه يقتل بالغمّ[7]. ومن فعل فعل قـوم لوط قد قيل إنّه يرجم بالحجارة حتّى

---

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب المصنّف للكندي: ١٨/١٢.

(٢) في الهامش «الحدود» وفوقها نخ أي وفي نسخة أخرى «الحدود».

(٣) قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

(٤) كلمة غير مفهومة. م.

(٥) إنّما هذا من باب المبالغة والمراد من قذف أيًا كان استحقّ كفر النّعمة.

(٦) قال البراء لقيت خالي ومعه الرّاية قلت أين تريد قال بعثني رسـول الله ﷺ إلى رجل تزوّج امرأة أبيه من بعده فأمرني أن أضرب عنقه. وجيء إلى عبد الملك بن مروان بأعرابيّ تزوّج امـرأة أبيه فقال له مالـك تزوّجت أمّك فقال ليسـت أمّـي وإنّما هي امـرأة أبي فضرب عبد الملك عنقه وقال: لا جهل ولا تجاهل في الإسـلام. فلمّا بلغ ذلك جابر بن زيد قال: أحسن عبد الملك. انظر السّالمي: العقد الثّمين ٤٠٢/٤.

(٧) أورد صاحب المصنّـف أقوالاً كثيرة في حكمه منها أنّه يجلـد إن كان بكرًا ويقذف من أعلى جبل إن كان محصنًـا. وقيل حكمه حكـم الزّاني وقيل تقتـل البهيمة وناكحهـا. وجاء عن =

يموت. وقد قيل فيه أيضًا يرمي من فوق جبل ويتبع بالحجارة حتّى يموت[1].

والّذي لا ينقلب[2] تحريمه من الحرام إلى إباحة كالخمر والزّنا وقتل النّفس الّتي حرّم وأكل أموال النّاس بالتّعدية وقذف المحصنات ووضع السّلاح ودفعه إلى العدوّ فهذه الوجوه كلّها ممّا يموت العبد ولا يفعل شيئًا منها. وإن فعل شيئًا منها خاف الموت أو لم يخف ضلّ وكفر في قول المسلمين[3].

والّذي دفع سلاحه إلى العدوّ فقتلوه على ذلك قد قيل إنّه يضلّ ويهلك. وأمّا إن لم يقتلوه وخلّوا سبيله فالله[4] أعلم وأحكم بذلك إلّا أن يتوب من فعله ولا يعود إليه.

---

= النّبيّ ﷺ أنّه قال: «ملعون من أتى بهيمة» الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث رقم ٩٨٢ وانظر شرحه في حاشية التّرتيب لأبي ستّة ١٠٤/٨، ١٠٥، وانظر الكندي المصنّف ٧٣/٢٠، ٧٤.

(١) استنبط هذا الحكم من عقوبة قوم لوط الّذين رفع الله قراهم وجعل عاليها سافلها وأمطر عليهم حجارة من سجّيل. وقيل حكمه حكم الزّاني. وقيل حكمه حكم ناكح ذات محرم. وقيل حكمه حكم ناكح البهيمة. والحقيقة أنّه لم يثبت في حدّه نصّ من الكتاب أو السُّنّة أو الإجماع وإنّما كلّ يقيسه على حالة من الحالات المذكورة. انظر السّالمي: العقد الثّمين ٤٠٣/٤.

(٢) في الأصل «يتقلّب». م.

(٣) جاء في ديوان الأشياخ ص ١٨: «وأمّا الوجوه الّتي لا يفعلها الإنسان ولو أنّه يموت فإنّه لا يقتل النّفس الّتي حرّم الله ولا يزنى ولا يأكل أموال النّاس بالتّعدية ولا يشرب الخمر ولا يعطي سلاحه ولا ثيابه ويبقى عريانا ولا يقذف المحصنات ولا يستهلك الأموال والأنفس ولا يدخل على امرأته في الحيض ولا في النّفاس ولا محرمًا بالحجّ ولا معتكفًا».

(٤) في الأصل «والله».

[الباب الثالث عشر]

# [في] الخوف والرّجاء

## ١ ـ في وجوب الخوف والرّجاء

والخــوف[1] والرّجاء فريضتان واجبتــان على العباد. واجــب عليهم أن يخافوا الله ويرجوه[2]. ويعتدل الخوف والرّجاء في قلوب العباد[3]. و[إن] قام أحدهما بالآخر لا يســعهم ذلك إلّا أن يعتدلا في قلوبهم لأنّه إذا قام الخوف بالرّجــاء فذلك يدعو إلى الإيــاس. والإياس أعظم الكبائر. فــإذا قام الرّجاء بالخوف فذلك يدعو إلى الاطمئنان[4]. وقد قيل [يكون العبد سالمًا][5] ما لم ينتز من أحدهما من الخوف أو من الرّجاء. فإذا انتزى من أحدهما أو اطمئنّ ولم يكن معه شــيء من الخوف أو خاف ويئس[6] ولم يكن معه شــيء من الرّجاء والطّمع فعند ذلك يضلّ[7].

---

(١) عُرّف الخوف بأنّه احتمال الهلاك احتمــالا لا راجحا واحتمال النّجاة احتمالا مرجوحا فهو الإشــفاق من العذاب والحذر من الوقوع في النّار. أمّا الرّجاء فهــو احتمال النّجاة احتمالًا راجحًا واحتمال الهلاك احتمالًا لا مرجوحًا وهو الطّمع في رحمة الله وثوابه. انظر: حاشية الوضع ١١١، داود التّلاتي شرح العقيدة المباركة ٣٠، حواش على شرح الجهالات ٢٥، ٢٦.

(٢) قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الإســراء: ٥٧] وقال: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ [الأنبياء: ٩٠].

(٣) في الأصل «وعليهم أن يعتدلا في قلوبهم». م.

(٤) في الأصل «الاطمانيّة»

(٥) يبدو أنّ في العبارة نقصا فأضفنا هذا ليكتمل المعنى

(٦) في الأصل «أئس». م.

(٧) وجب الاعتدال بين الخوف والرّجاء لأنّ من مال قلبــه إلى الرّجاء خيف عليه الأمان من عذاب الله وقد قال: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩] وإن مال إلى الخوف خشــي عليه الإياس وقد قال تعالــى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوســف: ٨٧] انظر الجنّاوني: الوضــع ٣٤ وروى اطفيّش في شــرح النّيل =

و[أمّا] المعنــى الّذي يثبت [به][(١)] الخوف والرّجــاء [فـ]ـقد قيل: إنّه يثبــت بفرائض غيــر محدّدة مثل بــرّ الوالديــن والنّدامة علــى الذّنوب والذّنوب الّتي[(٢)] لا تُــدْرَى أكبائر أم صغائر. وقد قيــل أيضًا يثبت بجهل المصير لأنّ في جهله لمصيره ما يثبت له الخوف والرّجاء لأنّه يخاف أن تكون عاقبته وخواتــم عمله على الكفــر فيعذّبــه الله ويخلّــده في ناره، ويطمع أيضًا أن تكــون عاقبته إلى الخيــر وخواتم عملــه على الإيمان والوفاء فيثيبه الله بأحســن الثّواب ويدخله دار كرامته. وأمّا فعل ما لم يدر من المعاصي إذا علم أنّه قارف ذنبًا ولا يدري صغيرًا ولا كبيرًا فيطمع في ربّه إذا كان صغيرًا أن يعفــو عنه ويغفر له ويخاف منــه إذا كان كبيرًا أن يؤاخذه فيعذّبه.

وأمّا الفرائض الّتي ليست بمحدودة إذا علم أنّ الله فرضها عليه ولم يحدّ له فيها فيجتهد في عملها فيطمع أن يبلغ الحــدّ الّذي يرضى الله عنه فيها إذا بلغه أن يرحمه ويجود عليه، ويخاف أيضًا إن قصّر عن الدّين الّذي يرضي الله

---

= ٥٩٦/١٦ أنّ لقمان نصــح ابنه قائلًا: يا بنيّ كــن ذا قلبين قلب تخــاف الله به خوفًا لا يخالطه تقنيط وقلب ترجو الله به برجاء لا يخالطــه تغرير. والأمن والإياس ضدّان لا يجتمعان بل يجب ارتفاعهما حتّــى يتحقّق الخوف والرّجــاء إذ بارتفاع الأمن يثبت نقيضه: الخــوف، وبارتفاع الإيــاس يثبت نقيضــه: الرّجاء. انظر حواش على شــرح الجهالات ٢٦. وإن كان الاعتدال بين الخوف والرّجاء واجبًا على المكلّف طيلة حياته فإنّ ترجّح الرّجاء عند الاحتضار أوكد لأنّ العبــد وقتئذٍ في أمسّ الحاجة إلى الرّحمة وقبول التّوبة ولذلك روي عن حذيفة بــن اليمان أنّه قال عند الاحتضار: «اللهمّ أمرتنا أن نعدلَ بين الخوف والرّجاء فلأنّ الرّجاء فيك أمثل». انظر السّــوفي: السّؤالات ٥١، الجيطالي: قواعد الإسلام ٤٣/١، داود التّلاتي: شــرح العقيدة المباركة: ٣٠، المحشّي: حاشية الوضع ١١١.

(١) سقطت من الأصل «به».

(٢) في الأصل «الّذي».

عنه ولم يبلغه أن يؤاخذه ويعذّبه[١]. ومن قِبَلِ هذه المعاني الّتي ذكرناها يثبت الخوف والرّجاء في قلوب العباد[٢].

والخوف والرّجاء فعلان من أفاعيل النّاس فيها[٣]. فبعض النّاس أشدّ خوفًا من بعض وأجلّ طمعًا في ربّه[٤]. فنسأله أن يمنّ علينا بالخوف منه ويجود علينا بالرّجاء فيه.

## ٢ ـ في خوف الأنبياء ورجائهم

فإن سأل سائل عن الأنبياء عليهم السلام أليس هم عارفون /٢٩/ بمصيرهم وأنّ الله مثيبهم لا معاقبهم وهم معصومون من النّار وأنّهم قد بشّروا بالجنّة والنّجاة من النّار؟ قيل له[٥]: نعم قد بشّروا بالجنّة وأمّنهم الله من عذابه وعرّفهم بمصيرهم وأنّه مثيبهم لا معاقبهم. فإن قال فما وجه خوفهم من النّار إذ أمّنهم الله منها وهم على يقين من ربّهم أنّه مثيبهم لا معاقبهم وأنّهم داخلون في رحمته ناجون[٦] من عذابه؟ قيل له: إنّ الخوف والرّجاء فعلان من أفاعيل العباد واستعبدهم الله بفعلها كما استعبدهم بالصّوم والصّلاة وغير ذلك من خصال الطّاعة كلّها[٧].

---

(١) وانظر: الجيطالي: قواعد الإسلام ٤٣/١، ٤٤، امحمّد اطفيّش: شرح النّيل ٥٨٨/١٦.

(٢) وكذلك قيل إنّ الخوف سوط زاجر عن المعصية والرّجاء سوط باعث على الطّاعة وداع إليها. وحيث كان الخوف مانعًا من المعصية لزم أن يكون باعثا على الطّاعة وكذلك الرّجاء إذا كان دافعا إلى الطّاعة لزم أن يكون حافظًا من المعصية انظر داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة ٣٠. أمّا الأقوال الّتي لم ينسبها إلى أحد في المعنى الّذي يثبت به الخوف والرّجاء فلم نجد من قال بها قبله.

(٣) فيها أي في القلوب. إذ الخوف والرّجاء فعلان من أفعال القلوب ثابتان فيها. انظر الجنّاوني: الوضع ٣٤، الجيطالي: قواعد الإسلام ٤٣.

(٤) انظر نفس المعنى: الجيطالي: قواعد الإسلام ٤٤/١.

(٥) في الأصل «لهم».

(٦) في الأصل «فائزون».

(٧) أورد الجيطالي أنّ الأنبياء يخافون الله خوف عقاب محتجّا بقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا =

[الفصل الرابع عشر]

# [في] اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي

## ١ - في الحقّ بين الجمع والإفراد

اختلف النّاس في اجتهاد الرّأي. فقال قائلون: إنّ الحقّ في جميعهم. فكلّ ما قالوه واختلفوا فيه فهو من عند الله[1]. وقال آخرون: إنّ الحقّ في واحد ومع واحد وقد ضاق على النّاس خلافه[2]. وقال أهل العدل والصّواب: الحقّ في واحد ومع واحد ولا يضيق على النّاس خلافه. فإذا اجتهدوا في إصابة الحقّ فأصابوه فلهم أجران أجر اجتهادهم وأجر إصابتهم. وإن اجتهدوا في إصابة الحقّ فأخطئوا فلهم أجر اجتهادهم وحطّ الله عنهم الإثم في خطئهم الحقّ عنده لأنّ حجّة ذلك لم تقم عليهم بما يقطع الله عذرهم إذا لم تكن علاقته بيّنة[3].

= ﴿ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥] انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٤٤/١. واختار المحشّي أنّ خوفهم خوف ملامة ومحاسبة وتوقيف من الله انظر المحشّي: حاشية الوضع ١١١. وذهب امحمّد اطفيّش إلى أنّ خوفهم هو خوف عقاب فإذا وصلوا الحدّ المعلوم عند الله أخبرهم أنّهم أهل الجنّة فيخافون بعد ذلك خوف إجلال. انظر اطفيّش: شرح النّيل ٥٩٤/١٦. والثّابت عن رسول الله ﷺ أنّه كان يصلّي حتّى تتورّم قدماه ولمّا قيل له: أتفعل هذا وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر قال: «أفلا أكون عبدًا شكورًا» (خ تهجّد ٦، رقاق ٢٠ - م منافقين ٨٠ - حم ٢٥٥/٤).

(١) عدّ السّالمي هذا القول مذهب جمهور المشارقة وجمهور المعتزلة وحجّتهم في ذلك أنّ المجتهد إذا اجتهد في حادثة وجب عليه التّقيّد بما أدّى إليه اجتهاده ولا يصحّ له العمل باجتهاد غيره. فلو كان الحقّ مع واحد فقط واختلف مجتهدان لترتّب على ذلك أن يكون كلّ واحد منهما ملزمًا بالتّقيّد بما أدّى إليه اجتهاده وآثما بمخالفته للحقّ وهذا تناقض صريح. انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٧٤.

(٢) ذكر السّالمي أنّ هذا القول نسب إلى الأصمّ والمريسي. انظر السّالمي: المشارق ٧٣ وأشار السّوفي إلى أنّه قول النّكّار وناقشهم وردّ عليهم انظر السّوفي: رسالة الفرق: ٥٥.

(٣) نسب السّالمي هذا القول إلى جمهور الإباضيّة المغاربة وابن بركة العُماني انظر السّالمي: المشارق ٧٣، ٧٤.

## ٢ - في ما يجوز فيه الرّأي

سألتَ عن الدّين: [أ]يجوز فيه الرّأي للعلماء؟ الجواب في ذلك أنّ الدّين يجوز فيه الرّأي للعلماء ما لم يجدوه في الكتاب ولا في السُّنَّة ولم يكن في آثار من كان قبلهم من العلماء[١].

## ٣ - في شروط المجتهد

وأمّا العالم الّذي يجوز له الرّأي والاجتهاد واستخراج النّوازل [فهو] من كان حافظا لكتاب الله ولجميع معانيه وكان حافظًا لسُنَّة رسول الله لجميع معانيها وكان حافظًا لآثار من كان قبله[٢] من المسلمين. فإذا نزلت[٣] نازلة ممّا لم يكن في الكتاب ولا في السُّنَّة ولا في أثار المسلمين الّذين كانوا قبل النّازلة فعلى العلماء أن يجتهدوا فيها. فمن أصاب الحقّ عند الله فله أجر اجتهاده وأجر إصابته ومن أخطأ فله أجر اجتهاده وحطّ عنه[٤] المأثم في خلافه لحقّ عنده[٥]. ولا يجوز أن يحاجّ كلّ واحد منهما صاحبه ولا يجاوز إليه قوله:

---

(١) أورد الوارجلاني قول أبي الرّبيع فيما يجوز فيه الاجتهاد وأضاف إليه ما غفل المؤلّف عن ذكره فقال: «اعلم أنّ الشّيخ قال: في أي شيء يجوز الاجتهاد؟ قال ما لم يجدوه في كتاب ولا في السُّنَّة ولم يجدوه في آثار من كان من قبلهم من العلماء. اعلم أنّ الشّيخ ذكر وجهًا واحدًا وترك غيره منها تفسير القرآن». ثمّ ظلّ يوضّح ذلك مبيّنًا أنّ القرآن لمّا نزل بلغة عربيّة ترك للنّاس مجال تفسير النّصّ بما اتّضح لهم من ألفاظها وعبارتها. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١، ٧٥/٢. والظّاهر أنّ الوارجلاني يريد أن يبيّن أنّ الاجتهاد يكون في فهم النّصّ حسب مقتضيات اللّغة العربيّة والعلماء يختلفون في فهم النّصّ إذا كان ظنّي الدّلالة. والأمثلة على ذلك من القرآن كثيرة. انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١، ٧٧/٢.

(٢) في الأصل «قبلهم».

(٣) في الأصل «نازلت».

(٤) في الأصل «إليه»

(٥) قال ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران أجر اجتهاده وأجر إصابته وإن أخطأ فله أجر اجتهاده» (خ اعتصام ٢١ ـ ٢ ا قضيّة ١٥ ـ د ا قضيّة ٢ ـ ن أحكام ٢ ـ قضاه ٣ ـ جه أحكام ٣ ـ حم ١٩٨/٤، ٢٠٤، ٢٠٥).

أخطأت في رأي الحقّ. ويجوز اتّباعهم والاختيــار من[١] أقاويلهم. فإن اجتمع رأيهم واجتهادهم على قــول واحد ولم يختلف فيه جميــع العلماء صار ذلك حقًّا عند الله ولا يجوز خلافه لأحد كما لا يجوز خلاف الكتاب والسُّنَّة[٢]. فمن حرّم الرّأي على هذا العالم الّذي ذكرناه ضــلّ وكفر. وكذلك من جوّزه وأحلّه للجاهل ضــلّ وكفر أيضًا. ومن رأى رأيًا فيما هو موجــود في كتاب الله أو في سُنَّة رسول الله أو فيما أجمع عليه رأي المسلمين فخالفهم ضلّ وهلك. فالرّأي حلال لكلّ عالم في كلّ زمان وحرام في [ كلّ][٣] زمان على [كلّ][٤] جاهل.

## ٤ ـ في الرّدّ على من قال الحقّ مع الجميع

وأمّا الّذين قالوا: إنّ الحقّ في جميعهم فقد قالوا بالمحال وبما لا يصحّ به القول. فكيف الشّيء وخلافه حقّ؟ ويكون الشّــيء حلالًا عند الله /٣٠/ وحراما عنده[٥]،

(١) في الأصل «في». م.

(٢) ويسمّى هذا «إجماعًا».

(٣) سقط من الأصل «كلّ».

(٤) سقط من الأصل «كلّ».

(٥) قال الوارجلاني: وقال الشّــيخ أبو الرّبيع ﷺ: فأمّا الّذين قالــوا إنّ الحقّ في جميعهم فقد قالوا بالمحال بما لا يصحّ القول به وكيف يكون الشّيء وخلافه حقّا ويكون الشّيء حلالًا عند الله حرامًا عنــده». الدّليل والبرهان مــج ١، ٨١/٢. فالعبارتان متماثلتــان عدا اختلاف طفيف جــدّا كزيادة حرف أو نقصانه. ثــمّ إنّ الوارجلاني علّق محاجّــة الرّبيع للقائلين إنّ الحقّ مع الجميع فبيّن أنّ الرّدّ ضعيف لا يقوى على مكافحــة من خالفه لأنّهم يقولون لا مانع من أن يكون الشّيء وخلافه عند الله تعالى فلمّا يكون الشّيء وخلافه عرضا أو حسبما عند الله يكون الشّيء وخلافه حقًّا عند الله ويحتجّون على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقــرة: ٢٠٣] والتّعجيــل والتّأجيــل متضــادّان ومختلفان وكلاهما حقّ عند الله.

كما ناقشــه ـ من وجهة نظر هؤلاء ـ في النّتيجة الّتي رتّبها على قولهم وهي كون الشّــيء حلالًا وحرامًا عند الله في نفس الوقت فبيّــن أنّ ذلك غير لازم لأنّهم لم يريدوا ذلك وإنّما أرادوا تسمية الشّيء وخلافه باسم واحد فيسمّى الشّيء وضدّه حلالًا عند الله وسمّي الشّيء =

ويكون جميع مـــا اختلفوا فيه من الطّلاق والعتق[1] والبيع والشّــراء والنّكاح والدّيات والجراحات والحدود حقّا عند الله بأجمعــه. فيكون ما اختلفوا فيه من الطّــلاق فأثبته بعضهم وأبطله بعضهـــم فيكون عند الله طالقــا لا طالقًا، وكذلك في العتق ثابتًا عند الله وزائلًا. ويكون الشّيء حلالا لمن كان له حرام في حالة واحــدة. فيكون كلام واحد صدقًا[2] وكذبًــا[3] عنده. [فلو جاز هذا] لجازت جميع المتضادات كلّها. فيكون الشّـــيء حارًا بـــاردًا في حالة واحدة ومتحرّكًا ســـاكنًا في حالة واحدة وحيّا ميّتا في حالة واحــدة. فلمّا بطل هذا بطل أيضًا نظيره وصحّ أنّ الحقّ في واحد ومع واحد.

## ٥ - في جواز الاختلاف بين المجتهدين

وأمّا الّذين قالــوا: إنّ الحقّ في واحد ومع واحــد وقد ضاق على النّاس خلافه فليخبرونا عن الأشـــياء الّتي اختلف[4] فيها أصحاب رسول الله ﷺ وما اختلف [فيه][5] من كان بعدهم من علماء هـــذه الأمّة وخيارها هل يضيق كلّ واحد منهم على من خالفه أو تبرّأ أحد منهم مـــن أحد أو ألزمه العصيان في شيء خالفه فيه؟

= وضدّه حرامًا عند الله انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١، ٨١/٢. والخلاف بين جمهور المشارقة وجمهور المغاربة في هذه المســـألة خلاف شكليّ لأنّ كلًّا من الفريقين يقول من اجتهد وأصاب الحقّ فله أجران ومن اجتهد ولم يصبه فله أجر واحد. والأرجح هو ما حقّقه المؤلّف من أنّ الحقّ عند الله مع واحد فمن عرفه فاز بأجرين ومن لم يعرف فاز بأجر واحد والدّليل عليه حديث رسول الله ﷺ الآنف الذّكر.

(١) في الأصل «العتاق». م.

(٢) في الأصل «صادق».

(٣) انظر نفس هذه العبارات تقريبا في الدّليل والبرهان مج ١، ٨٢/٢.

(٤) في الأصل «اختلفت».

(٥) سقط من الأصل «فيه».

وقد اختلف أبو بكر الصّدّيق وزيد بن ثابت. واختلف عمر ابن الخطّاب وعبد الله بن عبّاس ﵄ في أشياء كثيرة[١] ممّا يجوز لهم فيها الرّأي والاختلاف. فهل أحدٌ من هؤلاء ضيّقَ على صاحبه أو تبرّأ منه حين خالفه وقال بغير قوله؟ فإن زعم أنّه ضيّق كلّ واحد منهم على من خالفه أو تبرّأ منه أو ألزمه العصيان فيما خالفه فيه فبئس ما رمى به أصحاب رسول الله ﷺ وأخيار المسلمين. فلا يساعده فيما رماهم به أحد من هذه الأمّة ولا يجد على قوله برهانًا يحقّقه.

ويُسْأَلُ هو أيضًا عن هؤلاء المختلفين الّذين زعم أنّه تبرّأ كلّ واحد منهم من صاحبه مع من كان منهم مع أبي بكر أو زيد ابن ثابت أو عمر بن الخطّاب أو عبد الله بن عبّاس ﵄ فإن زعم أنّه مع بعضهم دون بعض فيلزمه أن يتبرّأ من الّذين خالفوا من كان معه قائما من ذلك. فلا مخرج له إلّا[٢] الرّجوع إلى قول أهل العدل والصّواب أنّ الحقّ في واحد ومع واحد فمن أصابه فمأجور ومن أخطأه فمعذور. ولا يجاوز بعضهم إلى بعض [بـ]ـقوله أخطأت في الحقّ. ولا يضلّل بعضهم بعضا ولا يلزمهم العصيان فيما خالفهم فيه من اجتهاد الرّأي. ولا يدين كلّ واحد منهم بما رآه أو زعم أنّه الحقّ عنده. ولا يجوز له أن يقول إنّ الله نهى عن خلافه. فهذا الّذي حفظنا عن أشياخنا رحمهم الله ونضّر وجوههم.

### ٦ ـ في الدّليل على وجود الآخرة

فإن سأل سائل عن الدّليل على أن ثَمّ دارا غير هذه الدّار؟ الجواب في ذلك: أنّا نظرنا إلى المحسن والمسيء فوجدناهم على حالة واحدة في هذه

---

(١) انظر أمثلة لاختلاف الصّحابة في بعض المسائل في الدّليل والبرهان مج ١، ٧٧/٢، ٧٨.

(٢) في الأصل «إلى».

الدّار من الغنى والفقر والصّحّة والسّقم /٣١/ والشّـدّة والرّخاء فعلمنا أنّ ثمّ دارا غير هذه الدّار يُجازَى فيها المحسـن بإحسانه والمسـيء بإساءته، إذ[1] ليس من الحكمة أن يساوي الحكيم بين المحسـن والمسيء ولا يكون من حكمة الحكيم إلّا أن يفرّق بينهما فيجازي المحسـن بإحسـانه والمسـيء بإساءته. ومن [من سـاوى بين][2] الوليّ والعدوّ فليس بحكيم. ولو جاز أن يساوي الحكيم بينهما لجاز أن يفضّل المسـيء منهما على المحسن والعدوّ منهما على الوليّ. فلو جاز هذا لجاز أن يدعو إلى الإساءة ويأمر بها ويرغّب فيها ويدعو إلى شـتمه والكـذب عليه. فلمّـا بطل هذا لما فيه من إسـقاط الحكمة وإثبات الخطـأ لفاعله ثبت أنّ ثمّة دارا غير هـذه الدّار يجازى فيها المحسن بإحسانه والمسـيء بإسـاءته ويفرّق فيها الحكيم بين وليّه وعدوّه وبين من يطيعه ومن يعصيه وهي دار الآخرة باقية ليست بفانية ودائمة ليست بزائلة وأحكامها خلاف لأحكام هذه الفانية.

## ٧ ـ في حقيقة الدّنيا والآخرة

فإن سـأل سـائل عن الدّنيا ما هي؟ وما معناها؟ فالجواب في ذلك: أنّ الدّنيا نفسـها وعينها اللّيل والنّهار وما كان فيهما. وقيل لها «دنيا» لأنّها دنت إلى الفراق. وأمّا «الآخرة» فهي اسم واقع على الدّار والوقت. وقيل لها آخرة لأنّها أُخِّرَتْ[3].

فإن سأل سـائل عن الآخرة إذا كانت دائمة لا انقضاء لها، والله لا انقضاء له، فما الفرق بين الدّائمين إذا كان ربّك دائما لا يفنى والآخرة دائمة لا تفنى؟ أليس قد وصفتهما بصفـة واحدة وأثبت التّشـبيه بين الخالـق والمخلوق؟

---

(١) في الأصل «إذ كان».

(٢) سقط من الأصل «من ساوى بين».

(٣) وانظر السّوفي: السّؤالات ١٠٢ فقد أورد نفس المعنى.

الجواب في ذلك: أنّ الفرق بين ما ذكرته بيّنٌ بحمد الله والخلاف فيه واضح. وذلك أنّا نقول: «الله دائم بذاته» و«باق بنفسه» ولا معنى غيره ويجري عليه البقاء. ولا يجوز أن يكون له مُبْقٍ[1] أبقاه. ولا يوصف بالابتداء والنّهاية ولا العرض ولا الطّول. ولا يجري عليه شيء من هذه الصّفات. والآخرة باقية فالله أبقاها وأدامها وهو قادر على [إفنائها]. ولها حدّ في الابتداء والعرض والطّول. فهذا الفرق بين ما ذكرته.

وسألت عن [الفرق][2] بين الدّائمين والباقين والله لا يَجْرِي عليه جميع ما يُجْرَى على...[3]. والآخرة يُجْرَى عليها ما يَجْرِي على غيرها من الخلق. والله أبقاها وأدامها ببقاءٍ ودوامٍ وجعل لها حدودًا ونهاياتٍ في العرض والطّول. فهذا الفرق بيّنٌ بحمد الله.

### ٨ ـ في بقاء نعيم الآخرة أو زواله

فإن سأل سائل فقال: إذا زعمتم أنّ الآخرة دار البقاء أخبرونا عمّا أكلوه من ثمارها وشربوه من شرابها وجميع ما وصل إليهم من لذّاتها أهو فان زائل أم هو ثابت قائم؟ الجواب في ذلك: أنّك إن كنت تريد[4] أنّ الّذي أكلوه وشربوه قد زال وفني مثله فهذا جائز غير فاسد.

### ٩ ـ في ما اختصّ به النّبيّ ﷺ دون أمّته

وسألت عن الأشياء التّي حلّت للنّبيّ ﷺ وحرّمت على أمّته والأشياء الّتي حلّت لأمّته وحرّمت عليه. الجواب في ذلك: أنّه حلّ للنّبيّ ﷺ

---

(١) في الأصل «مبنى». م.
(٢) سقط من الأصل «الفرق».
(٣) في الأصل «خلّته». م.
(٤) في الأصل «أنّ قولك يتّجه إن كنت تريد أنّ...». م.

الوهوب[1] والتّصفية[2] وتزويج التّسعة [من][3] النّسوة وليس عليه /٣٢/ العدالة بين نسائه ويقصد [من] يشاء وحيث أراد ولا يحلّ شيء من هذا لأمّته. وأمّا الأشياء التّي حلّت لأمّته وحرّمت عليه: [فقد][4] حلّ لأمّته التّبديل ورقاد اللّيل كلّه. ولهم أيضًا إذا خرجوا إلى العدوّ أن يرجعوا قبل أن يلقوهم. وحلّت لهم الصّدقة. وحلّ لهم الرّأي. وقد قيل لا يحلّ هذا للنّبيّ.

## ١٠ ـ في صفات ما جاء عن النّبيّ ﷺ

ومن أَخَذَ عن[5] النّبيّ عليه السلام تحليل شيء أو تحريمه فواسع له المقام عليه. وإن نزل تحريمه بعده على النّبيّ عليه السلام أو تقوم عليه الحجّة من غير النّبيّ...[6]. ومن شكّ فيما أخذ عن النّبيّ عليه السلام أنّه صواب وخطأ ضلّ وهلك.

ولا يَسَعُ العبادَ الشّكُّ في جميع ما يقوله أنّه صواب أو خطأ. ولو وسعهم الشّكّ في حرف سمعوه من النّبيّ عليه السلام لوسعهم الشّكّ في جميع ما يقوله. ولا يسع العباد إلّا أن يعلموا أنّه وليّ الله وأنّ الله مثيبه لا معاقبه. فإنّه لا يظلم سرًّا ولا علانيّة.

فما يؤخذ عن النّبيّ عليه السلام فيما كان فعله من الدّين وتركه من الدّين إلّا

---

(١) وهو أن تهب امرأة نفسها إلى النّبيّ ﷺ فيتزوّجها بغير صداق وقد جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

(٢) من خصوصيّات النّبيّ ﷺ صفّي المغنّم والخمس أي يختار من الغنيمة ما شاء قبل القسمة ويختار من خمس الغنيمة أيضًا ما شاء انظر اطفيّش: شرح النّيل ١٤/٦.

(٣) أضفنا حرف الجر «من» ليستقيم التّركيب.

(٤) أضفنا «فقد» للرّبط.

(٥) في الأصل «على». م.

(٦) الجملة غير تامّة. م.

بأمينين من أهل دين الله[١]. وبذلك يقطع الله عــذره في فعل ذلك وتصديقه. وإن كان[٢] فعله ليس من الدّين وتركــه ليس من الدّين [فـ]ـيكون فيه الواحد حجّة في الكفّ دون التّصديق. وأمّا التّصديــق فلا يكون فيه حجّة إلّا أمينان من أهل دين الله. وقال بعضهم لا يكون حجّــة إلّا أمينان من أهل دين الله لا في الكفّ ولا في التّصديق.

## ١١ ـ في حكم ما رآه الأطفال قبل البلوغ

وســألتَ عمّا رآه النّاس[٣] في حــال طفوليّتهم وحفظــوه وعلموه إلى حدّ البلوغ؟ الجواب فــي ذلك أنّ لأصحابنا فيه قولين: قــال بعضهم يلزمه الحكم [عند][٤] البلوغ فيما رآه فــي حال الطّفوليّة إذا علمه في حــال البلوغ من براءة رجل رآه يفعل كبيرة في حال طفوليّة أو إيمــان رآه من رجل في حال الطّفوليّة فميّزه في حال البلوغ فعلم أنّ ذلك ممّا يوالى [عليه] أو ممّا يبرأ به وجب عليه الحكم بذلك عند بلوغه. فكذلك شهادتهم في حال البلوغ بما علموه في حال الطّفوليّــة أثبتوها فــي جميع الأحــكام إذا قاموا بهــا في حال البلــوغ. وقال بعضهم[٥] الآخر ببطلان علم الطّفوليّة ورأوه أنّه ليس بشيء. والله أعلم وأحكم.

وما قرأه من القرآن وحفظه من علم الدّيانة وبلــغ به حال البلوغ فهو له حافظ. فلا يسعه الرّجوع عنه. وكلّ ما نسيه في حال الطّفولة ولم يبلغ به حال البلوغ فهو في سعة من ذلك.

---

(١) في الأصل «فيما يأخذ عن النّبيّ ﷺ فيما كان فعله مــن الدّين وتركه من الدّين أمينان من أهل دين الله». م.
(٢) في الأصل «إنّما إن كان». م.
(٣) في الأصل «ما رأوه». م.
(٤) سقط من الأصل «عند».
(٥) في الأصل «البعض». م.

## ١٢ ـ في حكم الكاشف لعورته وما يتّصل بها

ومن أبدى عورته للنّاس ضلّ وكفـر. [و]من نظر إليها متعمّدًا ضلّ وكفر أيضًا. وهذا إذا نظر إلى العورة بعينها أو كشف عورته للنّاس متعمّدًا بعينها(١). ومن أبدى عورته للأطفال أو نظر إلى عورات الأطفال أو كشف عورته للنّاس ليلًا أو نظر إلى عورات النّاس، ليلًا الجواب في ذلك أنّ هذا ممّا لا يستحبّ فعله إذا كان الأطفال ممّن يميّزون [غير](٢) أهل البلوغ(٣). ومن مسّ عورة كلّ بالغ حيّ أو ميّت متعمّدا بيده ضـلّ وكفر. ومن مكّن(٤) غيره من مسّ عورته يهلك(٥) /٣٣/ بمسّه إيّاها.

## ١٣ ـ في حكم السّحر والسّاحر

والسّـحر أيضًا ندين(٦) بتحريمه. وقد ذكر الشّـيخ ، ولا أدري أمن

(١) من طريق ابن عبّاس عن النّبي ﷺ أنّه قال: «ملعون من نظر إلى فرج أخيه أو قال عورة أخيه وملعون من أبدى عورتـه للنّاس» الرّبيع بـن حبيب الجامع الصّحيـح حديث رقم ٦٣٨. والأحاديث في حفظ العورة وتحريم النّظر كثيرة: انظر: م حيض ٧، ٧٤ ـ ت أدب ٢٢، ٣٨، ٣٩ ـ جه طهارة ٢٤، ١٣٧.

(٢) في الأصل ممّن أهل البلوغ.

(٣) لقد أورد الرّواحي أيضًا هذه المسائل كأمثلة للصّغائر انظر كتابه نثار الجوهر ٧٣/١.

(٤) في الأصل «استمكن». م.

(٥) في الأصل «ممن يهلك». م.

(٦) فسّر السّوفي هذه الكلمة بالتّصويب وقطع عذر المخالف انظر كتابه السّؤالات ٢٥٨ واعتبر الوارجلاني اللّفظـة قابلة لأنّ تفهم من وجهيـن: بمعنى الدّين: أي سـائغ هذا في مذهبنا واخترناه على غيره دون قطع العذر في خلافه وبمعنى الدّيانة: أي الجزم بأنّ ما نحن عليه هو دين الله. انظر الوارجلانـي الدّليل والبرهان مج ١، ٣٧/٢. ولم يفـرّق المؤلّف في هذه المسائل بين الحالات التّي يقطع فيها عذر غيره وغيرها من القضايا. لكن الوارجلاني كلّما عرض لتفسـير هذه الكلمة فسّرها بنصوّب ونستحسـن (ن م: ٤٧، ٥٤) غير أنّه في ص ٥٧ استثنى المنتهك فحكم عليه بالهلاك.

كتاب روى ذلك أم جواب منه، أنّ العمل بالسّحر نفاق واستحلاله شرك. وذكر أيضًا أنّه يستتاب ما لم يَقْتُلْ. فإذا قَتَلَ قُتِلَ[١].

ومن ادّعى أنّه يُحْيِي ويميت فهو مشرك. ورُوي عن ابن عبد الله محمّد بن مسلم أنّه قال: من علم أنّ الله أمر بشيء علم أنّه طاعة وكذلك من علم أنّ الله نهى عن شيء علم أنّه معصية.

## ١٤ ـ في التّنابز

ومن قال لرجل: يا يهوديّ، فأجابه المدعي إليه [فـ]ـأنّه لا يبرأ من الدّاعي ويبرأ من المجيب لأنّه أقرّ[٢] على نفسه باليهوديّة. ومن رمى أحدًا من أهل القبلة بخصلة من خصال الشّرك فقال: يا يهوديّ، أو يا نصرانيّ، فهو أولى بتلك المنزلة.

ومن ظلم ذميًا بأكل مال أو قتل نفس ضلّ أيضًا. ومن قتله فديته ثلث ديّة المسلم[٣]. ولا يحلّ شيء من ظلمه والاعتداء [عليه][٤]. وهل يبرأ منهم بعلامتهم الّتي يجعلونها في أرديتهم أو غيرها من علامات الزّنا؟ قد قيل أنّهم يبرؤون[٥] بذلك إن أظهروه وأعلنوه. والله أعلم وأحكم.

---

(١) قال ﷺ: «اجتنبوا السّبع الموبقات قيل يا رسول الله وما هنّ قال: الشّرك بالله والسّحر وقتل النّفس الّتي حرّم الله إلّا بالحقّ وأكل الرّبا وأكل مال اليتيم والتّولّي يوم الزّحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات» (خ وصايا ٣٣، ط ٤٨، حدود ٤٤، محاربين ٣٠ ـ م إيمان ١٤٤ ـ د وصايا ١٠).

(٢) في النّصّ «أكّد» وفي الهامش «أقرّ» ولمّا كان اللّفظ الأخير أنسب أثبتناه.

(٣) روى أبو داود عن ابن عمر عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «ديّة المعاهد نصف ديّة الحرّ» (أبو داود: ديانات ٢١). وروى أحمد والتّرمذي وابن ماجه والنّسائي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «عقل أهل الذّمّة نصف عقل المسلمين» (ن قسامه ٣٨ ـ جه ديّات ١٣ ـ حم ١٨٢/٢، ٢٢٤) وقال الشّافعي ديّة الكتابي ثلث ديّة المسلم (وبه قال المؤلّف) وقال أبو حنيفة ديّة الكتابي مثل ديّة المسلم. انظر اطفيّش: شرح النّيل ٧٣/١٥، ٧٤.

(٤) سقط من الأصل «عليه».

(٥) في الأصل «يبرون».

## ١٥ ـ في تفسير آي من القرآن

وسئل عن معنى قوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢] فكيف [يُتَّقى][1] حَقَّ تقاته؟ الجواب في ذلك: أنّ «حقّ تقاته» أن يطيعوه ولا يعصوه وأن يذكروه ولا ينسوه وأن يشكروه ولا يكفروه.

عن الشّيخ رضي الله عنه في معنى قوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] قال: معنى «طيّها» فناؤها. وقال أيضًا في معنى قوله: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير: ٥] قال: حشرها فناؤها. وذلك أنّ فناء جميع الأشياء على التّلاشي لا على الانقلاب ما خلا المكلّفين وأطفال المسلمين [فـ]ـفناؤهم على الانقلاب. وأمّا أطفال غير المسلمين فالله أعلم وأحكم أعلى الانقلاب يكون فناؤهم أم[2] على التّلاشي. فإن كان على الانقلاب فهم من أهل الجنّة ولا يكونون من أهل النّار. وإنّ الله يمنّ بالرّحمة ولا يظلم بالعذاب[3].

## ١٦ ـ في مسالك الدّين

وروى لنا شيخنا عن أبي زكريّا رضي الله عنه أنّه قال: مسالك الدّين[4] أربعة. فمن زاد

---

(١) سقط من الأصل «يتقى».

(٢) في الأصل «أو». م.

(٣) نقل السّوفي نفس العبارات: انظر السّؤالات ١٠٣. والقول الّذي ذهب إليه المؤلّف نسبه السّالمي إلى ابن عبّاس والجمهور على أنّ كلّ حيّ محشور لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨] لكن حشر ما عدا العقلاء على التّلاشي والذّهاب. ثمّ أثبت بالبيّنة أنّ فناء أطفال المشركين على الانقلاب محتجًا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۞ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨، ٩]. انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول ٢٦١. وانظر الجيطالي: قواعد الإسلام ١٥/١.

(٤) هي الطّرق الّتي يتوصّل بها إلى إنفاذ الأحكام الشّرعيّة انظر: امحمّد اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ٧٦.

فيها أو أنقص منها فقد أخطأ. وهي[1] الظّهور[2] والكتمان[3] والدّفاع[4] والشّراء[5].

---

(١) في الأصل «وهو».

(٢) هو أن يكون للإباضيّه إمام ظاهر يطبّق أحكام الشّريعة ويجاهد بهم عدوّهم. فإن عدل بينهم وحكم فيهم بكتاب الله وسُنّة رسوله وجب عليهم طاعته ونصرته وإن خالف الحقّ وتعدّى حدود الله فلا طاعة له عليهم انظر الفرسطائي: مسائل التّوحيد ١٥، ١٦. وإعلان الظّهور غير مقيّد بوقت أو بعدد من النّاس وإنّما يكون متى قدر الإباضيّة على ذلك ووجدوا من توفّرت فيه شروط الإمامة. قال محمّد بن محبوب عند ما سئل عن ذلك: «لا نعلم فيه وقتًا إلّا أن يقوى على النّاس فيبيّن لهم الحقّ وينسبه لهم... ربّما قدر الرّجل في الأربعين وربّما لم يقدر في عشرة آلاف». المصنّف الكندي: ٥١/١٠ وقد سمّيت فترة الإمامة ظهورا لظهور العدل والحقّ وغلبة الإباضيّة وخفاء الباطل وأهله انظر الكندي المصنّف ٥٣/١٠. ومن أمثلة الظّهور حال الرّسول ﷺ بعد الهجرة وحال أئمّة الدّولة الرّستميّة في بلاد المغرب. وانظر اطفيّش: شرح النّيل ٣٠٥/١٤ ـ ٣٠٨، شرح عقيدة التّوحيد ٧٦، الجنّاوني: عقيدة التّوحيد ٥، الوضع ٢٩.

(٣) الكتمان هو إخفاء الدّين عند عدم القدرة على الصّدع بالحقّ وتنفيذ جميع الأحكام الشّرعيّة يقول الكندي: «وإذا غزا أهل الباطل وهن الحقّ واستخفّوا به واكتتموا به وذلك هو الكتمان نفسه لأنّه إذا عصي الله وأطيع الشّيطان علانيّة فقد عزّ الباطل وأهله ووهن الحقّ وأهله». الكندي: المصنّف ٥٤/١٠. ومسلك الكتمان مثاله ما كان عليه النّبيّ ﷺ في المرحلة الأولى من الدّعوة في مكّة وكذلك ما كان عليه جابر وأبو عبيدة وفي المرحلة الأولى. على أنّ نظام الكتمان يأخذ أحكاما من الظّهور قدر الإمكان نذكر من هذه الأحكام الإجراءات العمليّة للأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. انظر: الكندي: المصنّف ٥٢/١٠. اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد ٧٧. الجعبيري: نظام العزّابة ١٠٣، ١٠٤. الجنّاوني: عقيدة التّوحيد ٥. الجنّاوني: الوضع ٢٩.

(٤) الدّفاع هو أن تولّي جماعة الإباضيّة واحدًا منهم إمامًا عرضًا بالحروب إذا فاجأهم العدوّ أو خافوا مباغتته فيدفعون به عداوة العدوّ ويطيعونه ما دام القتال فإذا زال القتال زالت إمامته من أعناقهم وإذا كانت الظّروف مناسبة للظّهور فإمّا أن تجدّد له البيعة فيصير إمام ظهور وإمّا أن يبايع غيره. ويشترط في إمام الدّفاع مع الصّفات الحربيّة صفات التّقوى والأمانة ويمثّل عادة لإمامة الدّفاع بإمامة عبد الله بن وهب الرّاسبي. انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ١٦. الكندي: المصنّف ٦١/١٠، ٦٢.. اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد: ٧٦. اطفيّش: شرح النّيل ٣٠٣/١٤، ٣٠٥.

(٥) الشّراء هو أن يبايع أربعون رجلا فأكثر واحدا منهم على الاستبسال في قتال العدوّ وإماتة =

## ١٧ ـ في تارك الصّلاة

رُوِيَ عنه أيضًا أنّه قال: لا يسع جهل تارك الصّلاة[١] إذا خرج عنه وقت الصّلاة. وأمّا قبل وقتها فلا يضيق عليه جهل الصّلاة ولا جهل تاركها[٢]. وكلّ من فعل شيئًا ممّا حرّمه الله عليه من جميع ما يسع جهله إنّما عليه التّوبة من ذلك وليس عليه أن يعلم أنّ الله نهى عنه وأنّه كُفْرٌ وكبيرةٌ. وإنّما عليه أن يتوب من جميع الذّنوب كبيرا كان أو صغيرا. وليس عليه المعرفة بها قارفها أو لم يقارفها. فكلّ ما وسعه الجهل به قبل المقارفة له وسع الجهل به حين قارفه. وإنّما يلزمه الكفّ عنه علم ذلك أو جهله[٣].

---

= الجور وإحياء الحقّ يشرون أنفسهم لله ابتغاء مرضاته مع الزّهد في الدّين. وإن خرجوا وعزموا على الشّراء فلا يرجعون إلى بيوتهم حتّى يميتوا الباطل أو يموتوا. وهذا الإمام يبايع على طاعة الله ورسوله وعلى الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله وعلى أن يطيعه المبايع إذا أمره وينفر معه إذا استنفره ولا تأخذه في الله لومة لائم وعليه ما على الشّراة الصّادقين. والملاحظ أنّ بيعة الشّراء تزيد على بيعة الدّفاع اشتراط الشّراء بصفة خاصّة فالعقد الّذي يربط بين الإمام والمقاتلين هو أكثر شدّة إذ يقتضي الالتزام بمواصلة القتال والثّبات عليه إلى أن يصير عدد المقاتلين محصورا في ثلاثة أنفار وقد عقد كوبرلي مقارنة بين الإباضيّة والأزارقة في هذا المضمار فوصف موقف الإباضيّة بالاعتدال خلافًا للأزارقة المغالين لأنّ الخروج عند الأخيرين يكون عند بلوغ عشرين رجلًا وإذا لقوا أحدًا من المعارضين طبّقوا عليه قاعدة الاستعراض. والشّراء مصطلح مستمدّ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]. فالشّراء إذن هو شراء الإنسان نفسه من النّار أو شراء الجنّة بنفسه أو بيع نفسه بالجنّة. انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ١٦. الكندي: المصنّف: ١٠/٦٠، ٦٢. الجنّاوني: عقيدة التّوحيد: ٥. اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد: ٧٦. وقد تمرّ على الإباضيّة فترات لا تندرج في أحكام المسالك الأربعة كما عبّر عن ذلك أبو بكر الزّواغي فقال: لسنا في ظهور ولا كتمان ولا دفاع ولا شراء ولكن زماننا سائبة. الوسياني: السّير ٣١.

(١) أي لا يسعه جهل وجوبها أو كيفيّة أدائها.

(٢) أي جهل كفر تاركها.

(٣) ذهب أبو خزر إلى أنّه يسع النّاسَ جهلُ الحرام ما لم يركبوه. غير أنّ المؤلّف ذهب إلى ما =

والكفّ عن الذّنوب كلّهــا جميعا فرض لازم. عليهــم أن يعلموا أنّ ذلك الكفّ فريضة. والتّوبةُ من الذّنوب الإقــلاعُ[1] وتركُ العودة والنّدامةُ على ما مضى[2].

## ١٨ ـ في قطع الرّحم

ومن قال لِذِي رَحِمٍ[3]: ليس بيني وبينك رحم ضلّ. /٣٤/ وصلة الأرحام وبر الوالديــن وحقوق الجوار وحــقّ الصّاحب بالجنب ومــا ملكت اليمين فحقوق هؤلاء كلّه واجبة[4]. ومن عقّ والديــه أو أحدهما أو قطع رحمه فقد ضــلّ وكفــر لقــول الله ﷻ: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ [الرّعد: ٢٥].

## ١٩ ـ في حكم المخطئ في صفات الله

ومن أخطأ في صفة الله فإنّ خطأه يكون على وجهين: يكون شــركًا[5]

---

= هو أبعد من ذلــك إذ جوّز جهل الحرام ولو اقترف واعتبر الإثــم متعلّقا بالفعل لا بالجهل ورأى أنّ الواجب هو الإقلاع أي التّوبــة. والحقيقة أنّ الإقلاع عن الشّــيء والتّوبة منه لا يتمّان إلّا بمعرفة أنّه معصية. فمعرفته الحكم والخوف من العقاب هما الدّافع إلى التّوبة.

(١) في الأصل «الانقلاع».

(٢) لم يذكر المؤلّف الشّرط الرّابع للتوبة وهو التّكفير عن السّيّئات لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هــود: ١١٤] هذا فيما بين العبد وربّه أمّا فيما يتعلّق بحقوق العباد فلا تكون التّوبة إلّا بتسديد الحقوق إلى أهلها. وقال التّميني: «فإن كان فيه تباعة مال أو نفس وجب الغرم».

(٣) في الأصل «الّذي رحم». م.

(٤) قــال تعالــى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦].

(٥) في الأصل «مشركًا».

ويكون نفاقًا[١]. فإن كان خطؤه[٢] ممّا يحتمل التّأويل فهو منافق مثل من زعم أنّ الله يُرى يوم القيامة وأنّ الله لم يخلق شيئًا من أفعال العباد وأشباه هذا ممّا يصيب به التّأويل. وأمّا من أخطأ في صفته فوصفه بشيء من صفات الخلق أو زعم أنّه جسم أو صورة أو وصفه بالحدود والأقطار أو زعم أنّه يُرَى في الدّنيا فهو مشرك بخطئه في صفة ربّه ووصفه له بصفات البشر.

## ٢٠ ـ في حكم المخطئ في صفة البيت الحرام

وأمّا من أخطأ في صفة بيته الحرام فإن كان خطؤه[٣] ممّا يخرج البيت الحرام من معناه[٤] مثل من زعم أنّه فسطاط أو خيمة أو عريش[٥] فهو مشرك. وإن كان خطؤه في صفته ممّا لا يخرجه من معناه[٦] مثل زعمه أنّه من لبن أو آجر فهذا منافق متأوّل. ومن حوّله أو ادّعاه في غير موضعه فهو كافر. ومن ادّعى قبلة غيره فهو أيضًا كافر. وكفره كفر شرك. ومن جعله قبلة ولم يتحرّه[٧] حتّى يخرج عنه وقت الصّلاة فحينئذ يكفر بجهله لذلك. ومن هدمه بالتّعدية فهو كافر منافق. ومن استحلّ هدمه فهو أشدّ كفرًا[٨]. ومن جحده وأنكره فهو مشرك.

---

(١) في الأصل «منافقا».
(٢) في الأصل «خطأه». م.
(٣) في الأصل «خطأه». م.
(٤) في الأصل «يخرجها من معناها». م. وقد ذكّر المصنّف الاسم ثمّ أنّث الضّمير العائد في كامل الفقرة. وتابعه المحقّق على ذلك. فحملناه على التّذكير. م.
(٥) في الأصل «عرش». م.
(٦) في الأصل «معناها». م.
(٧) في الأصل «جعل أنّها قبلة ولم يتحرّها». م.
(٨) في الأصل «أشدّ لكفره». م.

## ٢١ ـ في حكم المنكر لشيء من خلق الله

ومن أنكر شـيئًا من خلق الله أن يكون الله خالقه فهـو كافر. وكفره على وجهين يكون شركًا ويكون نفاقًا. وإن كان إنكاره ممّا لا يحتمل التّأويل ولا يُنْسَبُ إلى أحد سوى الله فهو مشـرك لإنكاره لذلك. ومن شكّ في كفر من أنكر شـيئًا من خلق الله فهو كافر أيضًا مثله. ولا يكون الشّـاكّ في المشـرك منافقًا (كذا) ولا الشّاكّ في المنافق مشركًا.

وقال أيضًا: من شكّ في شيء ممّا أمر الله به بعد المعرفة به أنّه أمر به أنّه عدل أو جور أشرك بالله لأنّه شـكّ فيه أنّه يأمر بالجور أو بالعدل. ومن شكّ في ذلك شكّ في الله أنّه عادل أو جائر.

## ٢٢ ـ في حكم منكر صفات الله تعالى

ومن زعم أنّ الله لا يعلم ولا يقدر ولا يسـمع ولا يبصر، أو قال: ليس بعالم أو ليس بقادر أو ليس بسميع أو ليس ببصير[١]، أو قال: غير قادر أو غير عالم فهذا ممّا يشرك به قائله أيضًا كلّه. والشّاكّ فيه[٢] مثله إذا فهم ذلك بلغته الّتي تُلْزِمُهُ الحُجَّةَ. وكذلك من زعم أنّ الله يقدر أن يظلم أو يقدر أن يجور أو يقـدر أن يكذب، أو قال: يقدر أن يجهـل، أو قال: يقدر أن يتّخذ ولـدًا أو صاحبة فهـذا أيضًا ممّا يشـرك بـه قائله. ومن وصفـه بالحركة والسّكون فهو مشرك[٣].

(١) في الأصل «أو لا بصير».

(٢) في الأصل «في».

(٣) أورد أبو عمّار الأدلّة على أنّ الله لا يوصف بالحركة والسّكون وكلّ ما ذكر من حجج راجع إلى أصل واحد وهو أنّ الحركة والسّـكون من صفات الجسم ومن خصائص الحادث والله منزّه عن ذلك انظر تفاصيل ذلك في كتابه شرح الجهالات ٣٦١، ٣٦٢.

# ٢٣ ـ في ما ندين به من أحكام

## ٢٣ ـ ١ ـ أحكام التّكفير

وندين بتكفير[١] أهل التّأويل[٢] وإثبات كفرهم كفرًا غير شرك[٣].

وندين /٣٥/ بتكفير أهل الكبائر من أهل التّوحيد وأنّ كفرَهم كفرٌ غير شرك. وهو كفر النّفاق[٤].

وندين بإنفاذ الوعد والوعيد وأنّ الله لا يخلف الميعاد ولا يبدّل القول لديه وأنّه منجز في وعده ووعيده[٥].

## ٢٣ ـ ٢ ـ في أحكام الجنّة والنّار

وندين بأنّ من دخل الجنّة خالد فيها وأنّ من دخل النّار خالد فيها[٦].

---

(١) في الأصل «تفسير». م.

(٢) يقصد بأهل التّأويل مخالفي الإباضيّة. سمّاهم بذلك لأنّهم أوّلوا نصوصًا من القرآن والحديث في مختلف مسائل العقيدة تأويلًا يتعارض مع ما يراه الإباضيّة من مقالات يعتقدون أنّها مبنية على قاعدة التّنزيه للخالق. انظر تفسير هذه العبارة عند الوارجلاني في كتابه الدّليل والبرهان مج ١، ٤٥/٢.

(٣) قارن بما أورده الأشعري من حكم على المخالفين في كتابه مقالات الإسلاميّين ١٧١/٢.

(٤) انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١، ٣٧/٢ ـ ٤٤.

(٥) لقد وعد الله المؤمنين الثّواب في الآخرة على إيمانهم وطاعتهم وأوعد الكافرين النّار على كفرهم ومعصيتهم. والمسلمون مجمعون على أنّ الله لا يخلف وعده للمشركين واختلفوا في خلف الوعيد لمرتكب الكبيرة الموحّد فمنهم من قطع بعدم تعذيبه ونسب هذا القول إلى مقاتل بن سليمان. ومنهم من قال ما أوعد به أهل الكبائر هو الحقّ والعدل إن شاء، وإن شاء عفا. والرّاجح هو حصول المغفرة له ولو بدون توبة وهو قول الأشاعرة. أمّا الإباضيّة والمعتزلة فقد أوجبوا العقاب على مرتكب الكبيرة. يقول أبو نصر:

«ودنا بإنفاذ الوعيد وحكمه وتخليد أهل النّار في النّار والهون»

انظر الثّميني: النّور ٢٧٥. ومعنى وجوب العقاب عند الإباضيّة هو اقتضاء الحكمة الإلهيّة وصول العقاب لمن مات على الكبيرة ولم يتب منها.

(٦) اختلف أيضًا في خلود مرتكب الكبيرة فقال المرجئة لا يعرض الموحّد أصلاً على النّار =

وندين بأنّ الجنّة والنّار لا انقضاء لهما ولا غاية لدوامهما[1].

## ٢٣ ـ ٣ ـ في أحكام الكفر والإيمان والشّرك والنّفاق

وندين بأن لا منزلة بين المنزلتين: بين الكفر والإيمان.

وندين بأنّ المنافقين غير المشركين وأنّهم مذبذبون[2] بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء كما قال ﷻ في محكم كتابه: ﴿مَّا هُم مِّنكُمْ وَلَا مِنْهُمْ﴾ [المجادلة: ١٤] نفاهم من المؤمنين أن يكونوا معهم في الاسم والثّواب ونفاهم من المشركين أن يكونوا معهم في الحكم والسّيرة، وإن كانت النّار تجمّعهم واسم الكفر. وهم مع المسلمين في الأحكام والسّيرة، جرى عليهم حكم ما به أقرّوا من أحكام الملّة الّتي ادّعوها. وحرّم الله علينا أن نسمّيهم بأسماء أهل الدّين والإسلام: لا نسمّيهم مشركين وجاحدين لإقرارهم بتوحيد ربّهم. محرّم ذلك علينا.

وندين بأنّ الله يغفر الصّغائر باجتناب الكبائر ولا يغفر الكبائر إلّا بالتّوبة والاعتراف والرّجوع عنها.

وندين بتكفير من زعم أنّ معصية الله كلّها كفر وشرك وطاعته كلّها توحيد[3].

---

= وقاعدتهم في ذلك لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقال الأشاعرة إن دخل الموحّد العاصي النّار فإنّه يمكث فيها بقدر معصيته ثمّ يخرجه الله من النّار ويدخله الجنّة. وقال الإباضيّة والمعتزلة بخلود من مات على الكبيرة ولم يتب منها. وقد اعتبر بعض الإباضيّة المحدثون المسألة ليست من القضايا الجوهريّة الّتي يقع بسببها التّكفير. انظر: ابن تعاريت: المسلك المحمود ١٣٠، ١٣١، امحمّد اطفيّش: إزالة الاعتراض: ٤.

(١) لقد تفرّد الجهميّة (أتباع جهم بن صفوان ت ١٢٨هـ) بالقول بفناء الجنّة والنّار. وقد خالفهم في ذلك جميع الفرق الإسلاميّة. قال السّالمي:

«ومن يقول دار الخلود فانية أو أهلها ففاسق علانيّة»

مشارق أنوار العقول ٣٠٧.

(٢) في الأصل «مذنبون». وقد أصلح المحقّق الإعراب ولم يهتد إلى فكّ الرّسم. م.

(٣) فسّر الوارجلاني هذه العبارات في الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١، ٤٧/٢ ـ ٥٧.

وندين بتكفير من زعم أنّ الكفر كلّه شرك والإيمان كلّه توحيد.

وندين بأنّ جميع ما أمر الله به إيمان وليس جميع ما نهى الله عنه كفر وذلك بامتنان من منّان إذ جعل طاعته كلّها إيمانًا ولم يجعل معصيته كلّها كفرا[1].

وندين ببراءة أهل الكبائر من أهل التّوحيد ونفي الإيمان عنهم وأنّهم ليسوا بمسلمين ولا بمؤمنين.

## ٢٣ ـ ٤ ـ في صفات الله

وندين بأنّ الله لا يُرى في الدّنيا ولا في الآخرة وأنّه لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار[2].

وندين بأنّ الله ليس كمثله شيء في صفة ولا ذات ولا فعل وأنّ من شبّهه بخلقه أو مثّله ببريّته[3] أو وصفه بصفة غيره فهو مشرك. والشّاكّ فيه مشرك[4].

---

(١) الوارجلاني، الدّليل والبرهان، مج ١، ٥٩/٢. واعتبر أنّ معنى «ندين» نصوّب ونفى أن تكون بمعنى التّديّن انظر نفس المصدر مج ١، ٥٨/٢.

(٢) إشارة إلى آية الأنعام ١٠٣.

(٣) في الأصل: إلى «بريته».

(٤) وذلك لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] والمثل هو الشّبيه. وقد أشكل على العلماء إدخال الكاف على «مثل» ولذلك اختلفوا على أقوال: الكاف زائدة ويصير معنى الآية ليس مثله شيء أو الكاف زائدة ويصير معنى الآية ليس شيء كهو. وهو الّذي اختاره تبغورين في كتابه أصول الدّين: ٣. وذهب آخرون إلى انّه لا زيادة في الآية والمثل بمعنى الذّات أو الصّفة ويصير معنى الآية ليس كذاته شيء أو ليس كصفاته شيء وهو الّذي اختاره المصعبي. انظر المصعبي: حاشية تبغورين: ٣. والآية مشتملة على نفي جميع صفات الحدث والعجز عن الله تعالى وهي مقتضية لوحدانيّة الله في أسمائه وصفاته وذاته وأفعاله وعبادته. انظر: تبغورين: أصول الدّين: ٣. السّوفي: السّؤالات ٢٠٠، ٢٦٠، ٥. عقيدة أبي سهيل ٢٣. أبو مسلم الرّواحي: نثار الجوهر ٢٩/١. =

وندين بأنّ الله خالق وما سواه مخلوق وأنّه خالق لوحيه وكلامه وجاعل له أو محدِث له.

وندين بأنّ الله استوى على العرش استواء غير معقول، وأنّه استوى على جميع خلقه لا على الحلول والتّمكّن، وأنّ استواءه صفة له في ذاته لم يزل مستويا ولا يزال كذلك، وأنّه استوى على كلّ شيء قبل كونه(١).

وندين بأنّ الله في جميع الأماكن لا على الحواية والتّمكّن، وكونه فيها ومعها على الأحداث لها والزّيادة والنّقصان منها(٢).

## ٢٣ ـ ٥ ـ في التّحكيم

وندين بتصويب أهل النّهر في إنكارهم الحكومة يوم صفّين بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية. وذلك أنّهما حكّما الحكمين في أمر الدّماء الّتي ولي الله الحكم فيها وحكّما رجلين غير مرضيّين ولا مأمونين فيما حكما به(٣)

---

= المصعبي: حاشية تبغورين: ٤. المحشّي: حاشية الوضع ٦٨. والملاحظ أنّ السّدويكشي والثّميني قد نسبا إلى الجبائي اعتباره ذاته مماثلة لسائر الذّوات لكنّها تمتاز بأحوال أربعة: الوجود والحياة والعلم التّامّ والقدرة التّامّة. وزاد ابنه الخامسة وهي الألوهية الصّفة الموجبة للصّفات الأربع السّابقة. انظر: حاشية السّدويكشي على الدّيانات: ١ الثّميني: معالم الدّين ١٥٨.

(١) لم يؤوّل المؤلّف الاستواء في هذا الموضع وإنّما أخّره إلى باب التّوحيد ونفي الأشباه.

(٢) وفي الدّيانات لأبي ساكن عامر: ص ٤٣: «وندين بأنّه في كلّ مكان بالحفظ والقدرة وبكونه في الأشياء ومع الأشياء بالإحاطة لها وبالزّيادة وبالنّقصان لا على الحلول والتّمكّن». وانظر شرح التّلاتي للدّيانات ص ٥١. وفي السّؤالات ص ٢٦٥. أورد السّوفي نفس المعاني فأثبت أنّ وجود الله في كلّ مكان لا بمعنى الحلول والتّمكّن إنّما بمعنى التّدبير.

(٣) هذان الحكمان هما أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص. وأمّا أبو موسى فاسمه عبد الله بن قيس بن سليم. انظر ترجمته في كتاب أسد الغابة لابن الأثير ٢٩٧/٣، وعمرو بن العاص في ن م ٢٤٤/٤. وقضيّة التّحكيم ما آلت إليه نتائج مبسوطة في كتب التّاريخ والرّوايات التّاريخيّة في أحداث الصّحابة متناقضة يعسر التّدقيق فيها والبحث في مثل هذه =

...[١] وجب الرّضا به /٣٦/ علــى الفريقين جميعا. وأنكر ذلك على عليّ بن أبي طالب. [و]من كان معــه من أهل العلم والبصائر فــي الدّين احتجّوا به عليه بما كان معهم من الكتاب والسّــنّة وآثار من كان قبلهم. فمن مات قبل ذلك على إنكار الحكومة مــن أهل الفضل في الإســلام ممّن كان فضلهم مشــهورا وصلاحهم[٢] معلوما منهم عمّار بن ياســر وابنا بديل الخزاعيان[٣]

---

= المســائل لا يجدي نفعًا بــل يزيد الأمّــة تمزيقا واختلافــا والواجب علينا إحســان الظّنّ بالصّحابة إذا كلّهم مجتهد وملتمس الحقّ. يقول السّيابي:

«وما مضــى قبلك ولو بســاعة    فدعــه فليس البحــث عنه طاعة

والعاقل يشتغل بعيوب نفســه عن غيره... ونجاتها وعليه أن يحسن الظّنّ بجميع المسلمين ويلتمس الأعذار ويحملهم على المحامل الحســنة ما وجد ســبيلا إلى ذلك...» السّيابي: فصل الخطاب ٢٠/١، ٢١. وما أحســن تعليق عبد الرّحمٰن بكلي علــى هذا الكلام إذ يقول: «ولو أنّ الّذين خاضــوا في هذه الفتن بالجرح والتّعديل ـ ســيّما الّذين أســرفوا منهم في الطّعن ـ تنزّهــوا وتوقّفوا كما فعل علّامتنا الجليل السّــيابي وكرّســوا حياتهم في إصلاح حاضر المسلمين وعملوا بالآية الكريمة: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [البقــرة: ١٣٤] لتجافينا أكثــر من الفتن والبلايا الّتــي عانتها الأمّة عبر القرون ولا تزال». راجع قواعد الإســلام للجيطالي ٨٣/١ ـ ٨٥ تع ١ للمحقّق بكلي وانظر: امحمّد اطفيّش: الذّهب الخالص ٤٣. وقد اختار أبو عبيدة مسلم الكفّ عن الصّحابة، ذكره الرّقيشــي في مصباح الظّلام عند الكلام على وفد الأصحاب إلى عمر ابن عبد العزيز وأبو مهدي عيســى المليكي في رســالته والبدر التّلاتي في النّزهة: «على أنّ البحث عمّا سلف غير لازم كالبحث عن الأحداث وأصحابها والفتن وأهلها تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت».

(١) في الجملة نقص. م.

(٢) في الأصل «صلاحكم».

(٣) أمّا عمّار بن ياســر فهو من السّــابقين الأوّلين إلى الإســلام وهو حليف بني مخزوم وأمّه سميّة وهي أوّل من استشهد في سبيل الله. أســلم عمّار في دار الأرقم بن الأرقم وهو أوّل من بنى مسجدًا في الإســلام توفّي في واقعة صفين وعمره أربعة وتسعون سنة. انظر: ابن الأثير: أسد الغابة: ١٢٩/٤ ـ ١٣٥.

وأمّا ابنا بُدَيْل بن ورقاء وأخوه عبد الرّحمٰن وهما رســولا رسول الله ﷺ إلى اليمن. شهدا صفين مع عليّ وقتلا في هذه المعركة انظر ابن الأثير: أسد الغابة ٢٠٣/١. ١٨٤/٣، ٤٢٩.

والأشتر النّخعي[١] ومن كان معهم من أهل البصائر في الدّين من المهاجرين والأنصار وغيرهم من خيار المسلمين فقالوا لعليّ بن أبي طالب: لا[٢] يجوز لك أن تحكم الرّجال فيما قد ولي الله الحكم فيه ولم يردّه إلى أحد من خلقه لقوله ﷻ: ﴿فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبۡغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] وقد علمت يا عليّ أنّ معاوية بن أبي سفيان ومن اتّبعه من أهل الشّام وغيره من البلدان بغاة عليك وعلى المهاجرين والأنصار يوم صفّين فلا يسعك فيهم إلّا قتلهم حتّى يفيئوا إلى أمر الله وعلى ذلك قاتلهم عمّار بن ياسر ومن معه من المهاجرين والأنصار ومن كان معهم من خيار المسلمين حتّى لقوا الله[٣]. فقد دعاهم معاوية بن أبي سفيان ومن معه إلى ما دعاك إليه فأبوا[٤] عليه وقاتلوه على ذلك حتّى لحقوا بالله. اركن يا عليّ على السّبيل الّذي مات عليه عمّار بن ياسر ومن معه واتركنا نموت عليه أو يظهر الحقّ على أيدينا ونميت الباطل. فأبى عليهم عليّ [إلّا] التّحكيم. ثمّ افترق عليّ وأهل النّهر فبرئ منهم وبرئوا منه. وقتلوهم على حجّة الله واتّباع كتابه وسُنّة نبيّه وآثار من كان قبلهم من خيار هذه الأمّة عمّار بن ياسر وغيره من المهاجرين والأنصار وأهل البصائر في الديّن، رحمهم الله وغفر لهم ومنّ علينا بالتّمسّك بآثارهم[٥] والسّلوك على مناهجهم.

---

(١) هو مالك بن الحارث بن عبد يغوث النّخعي المعروف بالأشتر. أمير من كبار الشّجعان. سكن الكوفة وشهد اليرموك والجمل وصفين ولّاه عليّ بن أبي طالب مصر فقصدها فمات في الطّريق توفّي سنة (٦٥٨/٣٨) كما حقّقه ابن عبد البرّ في الإصابة ٣/١٠، ٤ ـ: ٨٣٣٥.

(٢) في الأصل «فلا».

(٣) في الأصل «بالله».

(٤) في الأصل «فأبوه».

(٥) في الأصل: لآثارهم».

## ٢٣ ـ ٦ ـ في القضاء والقدر

وندين بإثبات القدر خيره وشـرّه وأنّ الله خالق لأفعال العباد[١] فإنّه عالم بكلّ شيء وقادر على كلّ شيء ومريد لكلّ شيء وخالق لكلّ شيء، وأنّه لا يخرج شيء من علمه ومن قدرته وسـلطانه ومشيئته وإرادته وخلقه وتدبيره، وأنّه يعلم كلّ شـيء قبل كونه ويعلمـه إذا كان وبعد كونـه، وأنّه لا تبدو له البدوات ولا يستفيد علما لما أحدثه بل هو عالم بما قد كان وما يكون وما لا يكون، أنّه لا يكون وهو عالم أن لو كان كيف كان يكون.

وندين بأنّ النّاس لا يموتـون قبل آجالهم لقول الله ﷻ: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤][٢].

---

(١) لقد توسّع أبو خزر في الاسـتدلال على خلق الأفعال لله والرّدّ على المعتزلة في قولهم إنّ الإنسان خالق لأفعاله. انظر كتابه الرّدّ على جميع المخالفين ٣٢، ٤٧، ٧٠. وانظر: تبغورين: أصول الدّين ١٢ ـ ١٧، الجنّاوني: الوضع ٢٢ عقيدة نفوسـة ١٣ ـ ١٥، الفرسـطّائي: مسـائل التّوحيد، ٦، تبيين أفعال العباد ٣٢/٢ ـ عقيدة أبي سـهل ٣٥، ٦٨، ٦٩ ـ السّوفي: السّؤالات ٧٩، ١٥٠ ـ ١٥٨، ٢٠٠ ـ ٢٠٣، ٢٤٤. الوارجلاني: قواعد الإسلام ٢٩/١ ـ ٣٣ ـ أبو عمّار: الموجز ٢٢/٢، عمرو التّلاتي، شرح الدّيانات ٤٧ ـ ٥٨، نخبة المتين ١٤٩ ـ ١٦٧، السّدويكشي: حاشية على الدّيانات ٧ ـ ٩، المحشّي: حاشية الوضع ٥٤، ٥٥، ٧٠، ٧٣، المصعبي: حاشية تبغورين ١٢، ١٧، داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة ١٤، ١٥ ـ السّالمي: المشارق ٣١٠ ـ ٣٢٨، ونيس عامر في تحقيقه لشـرح الجهـالات: ٤٠ ـ ٤٢. قارن بالأشـعري: الإبانـة ١٨١ وما بعدها ـ البغدادي: أصـول الدّين ١٣٣، ١٣٤ والجدير بالذّكر أنّ المصطلـح لم يتوضّح إلّا في القرن السّـادس مع أبي عمّار والسّوفي. ولقد تتبّع الجّعبيري هذه المسـألة منذ القرن الأوّل إلى القرن الرّابع عشر والمؤلّف نفسه (أبو الرّبيع) اسـتعمل لفظ الاكتساب في صفحة واحدة سـتّ مرّات وممّا قاله: «ولم يؤاخذ عباده إلّا بما اجترحوه واكتسـبوه واختاروه بأنفسهم». لكنّه لم يحدّد مفهوم الكسب وإنّما وقع التّعريف به فيما بعد فتعدّدت التّعريفات فقيل هو «تعلّق القدرة الحادثة بالمقدور» وقيل «صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل» انظر تفصيل ذلك: الجّعبيري: الأطروحة.

(٢) أثيرت هذه القضيّة عند الحديث عن القتيل فقال المعتزلة مات قبل أجله وقد استحقّ القاتل =

## ٢٣ ـ ٧ ـ في عدل الله

وندين بأنّ الله ﴿لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَـٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: ٤٤] ولم يؤاخذ عباده إلّا بما اجترحوه واكتسبوه واختاروه[١] بأنفسهم، وأنّهم ليسوا بمجبولين[٢] ولا بمجبورين[٣] على شيء من أعمالهم ولم يأمرهم

= العقاب لأنّه قطع عليه أجله وخالفهم في ذلك الإباضيّة والأشاعرة بدليل الآية المذكورة وبحجّة أنّ قدر الله لا يؤثّر فيه فعل المخلوق. والملاحظ أنّ السّالمي لم يعد هذه المسألة من المسائل الدّينيّة التي يفسق فيها المخالف. انظر السّالمي: المشارق ٢٦٦، ٢٦٧. وانظر في هذه المسألة تبغورين: أصول الدّين ٧٦، عقيدة أبي سهل: ٦٩، عمرو التّلاتي: نخبة المتين ١٦٧، الأشعري: الإبانة ٢٠٣، ٢٠٤. البغدادي: أصول الدّين ١٤٢، الجّعبيري: الأطروحة.

(١) حدّ الاختيار بأنّه كلّ ما اكتسبه الإنسان من دون إكراه ولا ضرورة في الأخذ والتّرك من الحركة والسّكون وما يقوم عنها من قصده واختياره. انظر الفرسطّائي مسائل التّوحيد ٦. وفسّره قاسم الويزاني في شرح النّونيّة بأنّه الميل إلى فعل شيء أو تركه بعد تردّد وهو المعبّر عنه بالإرادة ويسمّى كسبا باعتبار ما يصدر عنه. أمّا المخرج للفعل من العدم إلى الوجود فهو الله تعالى. نقلًا عن المصعبي: حاشية تبغورين ١٧.

(٢) الجبل لغةً: الخلق يقال جبل الخلق = خلقهم. وجبله على كذا طبعه. والنّاس مجبولون على أفعالهم بمعنى مخلوقون على أن يفعلوا ما علم الله أنّهم يفعلونه قبل أن يخلقهم لا أنّهم مجبورون عليه ولا دخل لهم فيه ولو بالاكتساب كما تقول الجبريّة. وقد تفرّد بهذا القول من الإباضيّة أهل جبل نفوسة قبل ظهور النّونيّة (لأبي نصر فتح بن نوح الملوشاني) في القرن السّابع. استدلّوا عليه بنصوص من القرآن والسّنّة كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلْجِبِلَّةَ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشّعراء: ١٨٤] وقوله: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النّساء: ١٥٥] وقوله ﷺ: «جبلت القلوب على حبّ من أحسن إليها» (لم يخرجه ونسنك) وقد احتجّوا على إباضيّة المغرب بأن الاختيار لم يرد ذكره لا في الكتاب ولا في السّنّة بل قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ...﴾ [القصص: ٦٨]. واعتبر تبغورين أن لا فرق بين الجبل والجبر. والحقيقة أنّ الجبل وسط بين الجبر والاختيار لأنّ أصحاب الجبل يقولون إنّ العباد مفطورون على أن يعملوا ما علم الله أنّهم سيكتسبونه من طاعة أو معصية. وقد لاحظ الجّعبيري أنّ موقفهم هذا أقرب إلى الجبريّة منه إلى بقيّة الإباضيّة. ثمّ إنّ الموقف المتبنّى بعدئذ عند جميع الإباضيّة هو القول بالكسب والاختيار. انظر المصعبي: حاشية تبغورين ١٥، ١٥. وانظر الجّعبيري: الأطروحة.

(٣) انظر السّالمي: المشارق: ٣٢١ ـ أبو عمّار: الموجز ٢/٨٠ ـ ٩٠.

إلّا بأحسن أفعالهم ولم ينههم إلّا عن سوء أعمالهم. وفي الأمر والنّهي ما يبطل الجبل والجبر. ولو جاز أن يأمرهم وينهاهم عمّا جبلهم وأجبرهم عليه لجاز أن ينهاهم عن قصرهم وطولهم وتحسين صورتهم وتقبيحها ولجاز أن يمدحهم على ذلك ويذمّهم ولجاز أن يقال للأبيض: لِمَ كنت أبيضَ /٣٧/ وللأسود لِمَ كنت أسودَ. وليس من صفة الحكيم أن يأمر العباد وينهاهم ويعاقبهم فيثيبهم ويمدحهم ويذمّهم على غير ما فعلوه واكتسبوه واختاروه[١] لأنفسهم. وفي بطلان هذا ما يبطل الجبل والجبر على العباد على ما أمرهم ونهاهم. فكيف يكون عدلا ليس بجائر من يعذّب العباد على غير ما عملوا؟ وما معنى الثّواب والجزاء على غير ما عملوا؟ وهل يكون الجزاء إلّا على الأعمال؟

والأمر والنّهي يبطلان الجبل والجبر ويثبتان الاكتساب والاختيار. وما معنى الظّلم الّذي نفاه الله عن نفسه إذا كان يؤاخذ عباده بغير ما اكتسبوه ويعذّبهم على غير ما عملوا؟ وفي نفي الظّلم والجور عن الله ما يثبت الجزاء لكلّ مجازى إلّا على ما عمل. وفي بطلان العمل على الحقيقة ما يبطل الجزاء على الحقيقة. وقد عذر الله عباده فيما لم يمكنه فعله بالزّمانات والأمراض. وعذرهم أيضًا في جميع ما لا يمكنهم بخلقتهم. وقد وجدنا الله قال في كتابه: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [الفتح: ١٧]. وقد عذر هؤلاء كلّهم إذ لم يمكنهم ما أمكن غيرهم للزّمانات والآفات والحوائل الّتي أتت من قبل الله لا من قبل أنفسهم وقد قال الله ﷻ: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢] وقال: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] و﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٩٥]. وهذا ممّا يدلّ على أنّ للإنسان[٢] فعلاً باكتساب وقصد وروية.

---

(١) في الأصل حرف «خـ» فوق كلمة اختاروه وكأنّ النّاسخ أثبت هذه الكلمة من نسخة أخرى رمز إليها بحرف «خـ».

(٢) أشكل على المحقّق قراءة الكلمة لأنّ النّاسخ أدغم رسم اللّام. فظنّ أنّ بالتّركيب نقصًا فأضاف «له» بعد «الإنسان». م.

## ٢٣ ـ ٨ ـ في أسماء الله وصفاته وندين بأنّ أسماء الله[١] وصفاته[٢] هو لا غيره[٣]،

(١) قيل الاسم مشتقّ من السّمة وهي العلامة وهو مذهب الكوفيّين ويتبنّاه المعتزلة والنّكار من الإباضيّة فقالوا كان الله في الأزل بلا اسم ولا صفة فلمّا خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات ولمّا أفناهم بقي بلا اسم ولا صفة. وقال الوهبيّة والأشاعرة الاسم مشتقّ من السّموّ وهو العلوّ والله لم يزل مسمّى وموصوفًا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وبعد فنائهم لا تأثير لهم في أسمائه وصفاته وهذا هو مذهب البصريّين. انظر: السّوفي: السّؤالات ٢، ١٠٦. المحشّي: حاشية الوضع ٣٧. والوارجلاني: العدل والإنصاف ٣٨/١ والمصعبي: حاشية تبغورين: ٣٠.

(٢) الصّفة هي ما بان به الشّيء من غيره وهي الحالة الّتي يكون عليها الشّيء كالسّواد والبياض والعلم والجهل. وبالنّسبة إلى الله تعالى فالصّفة هي اللّفظ الدّالّ على المعنى الاعتباري المفيد لإثبات الكمال الإلهي. انظر: السّوفي: السّؤالات ١٠٦. السّالمي: مشارق أنوار العقول ١٧٢. الجّعبيري الأطروحة. الرواحي نثار الجوهر ٣١/١. وفيما يخصّ العلاقة بين الاسم والصّفة انظر: المصعبي: حاشية تبغورين: ٣٠.

(٣) الصّفات هي عين الذّات عند الإباضيّة والمعتزلة والشّيعة الإماميّة. ومعنى عين الذّات ليست زائدة عنه قائمة بذاته ومختصّة به. فلا يقال هي هو ولا يقال إنّها توافقه أو تخالفه أو تشابهه لأنّ جميع ذلك يتضمّن المغايرة وذلك يقتضي جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر وهذا محال. والله عالم بذاته عند الإباضيّة والمعتزلة والشّيعة أي ذاته كافية لانكشاف جميع المعلومات لها انكشافًا تامًا من غير قيام صفة قديمة مقتضية لذلك الانكشاف، ومتكلّم بذاته أي ذاته كافية كونه آمرًا وناهيًا ومستخبرًا من غير حاجة فيه إلى قيام معنى قديم زائد عليه مناف للسّكوت والآفة يدل عليه بالعبارة والكتابة والإشارة والله بصير بذاته أي ذاته كافية لانكشاف جميع المبصرات له وسميع بذاته أي ذاته كافية لانكشاف المسموعات له ومريد بذاته أي ذاته كافية في ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر غير محتاجة إلى واسطة وهكذا بالنّسبة إلى سائر الصّفات. انظر: عامر الشّمّاخي: الدّيانات ٤٣. عقيدة أبي سهل: ٣٠، ٣١. عمرو التّلاتي: شرح الدّيانات: ٥٢، ٥٤. الرواحي نثار الجوهر ٢٣/١، ٣١. حاشية السّدوكشي على الدّيانات ٤٠، ٤١، ٧٧. عمرو التّلاتي: نخبة المتين: ١٤٦، ١٤٧. الجّعبيري: الأطروحة. البغدادي: أصول الدّين ١٠٥، ١٠٦. السّالمي: مشارق أنوار العقول: ١٧٥، ١٨٥ الاسفراييني: التّبصير في الدّين ١٦٥. سهير: التّجسيم عند المسلمين ٢/٤. محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي ١٥٨، ١٥٩. وتجدر الملاحظة أنّ الفرق طفيف بين الأشاعرة والماتريديّة ممّا يوهم أنّ العلم آلة وأداة فقالوا الله عالم وله علم وقد ألحّ =

وأنّه لا يجوز[1] على أسمائه وصفاته الحدث والتّغيير والعدد، وذلك أنّ أسماء الله الرّحمٰن الرّحيم الخالق البارئ. فمن زعم أنّ الله مخلوق أو الرّحمٰن مخلوق والخالق مخلوق فقد أشرك بالله العظيم. وإن زعم أنّ الله ليس بخالق ولا الرّحمٰن ولا الخالق ولا البارئ، وزعم أنّ أسماءه قولي في الله وفي الرّحمٰن وفي الخالق وفي البارئ، وزعم أنّ أسماءه وصفاته ألفاظ العباد ووصفهم، أو زعم أنّها مخلوقة كفر أيضًا كفرًا غير شرك. وقد أجمعت الأمّة كلّها[2] [على] أنّ أسماءَ ربِّهم اللهُ الخالقُ الباري. وأجمعوا [على] أنّ ربّهم الله الخالق والباري. فدلّ إجماعهم على أنّ أسماءه هو لا غيره قال الله ﷻ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] ومعناه عند أهل التّفسير: سبّح ربّك، فصحّ أنّ الاسم هو المسمّى[3]. ولو كان الاسم مخلوقًا لا يأمر الحكيم بتسبيح المخلوق. وقال أيضًا ﴿وَٱعْبُدُوا ٱللَّهَ﴾ [النّساء: ٣٦] ولو كان الله اسمًا مخلوقًا لا يأمر الحكيم بعبادته لأنّه حرّم عبادة غيره. وفي قوله: ﴿وَٱعْبُدُوا ٱللَّهَ﴾ ما يثبت أنّ اسمه غير مخلوق لأنّ «الله» اسمه بإجماع من الأمّة. وقال في كتابه: ﴿ٱدْعُوا ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] فدلّنا

---

= الماتريدي على أنّ صفات الله لا هي ذاته ولا هي غير ذاته. وحاول علي القاري رفع التّناقض في ظاهر هذه العبارة عبر التّمييز بين الوجود في الذّهن والوجود في الخارج فقال إنّها لا هو بحسب المفهوم الذّهني ولا غيره بحسب الوجود الخارجي. انظر: الماتريدي: التّوحيد: مقدّمة المحقّق ١٩، ٣٦.

(١) في الأصل «يجزي». م.

(٢) في الأصل «كلّهم».

(٣) ميّز البرادي في التّعريف بين الاسم والمسمّى فبيّن أنّ الاسم ما عرف به الشّيء من غيره والمسمّى هو المستوجب للاسم انظر البرّادي: رسالة الحقائق. والقصد من الاسم ليس اللّفظ وإنّما مدلوله. وقد اتّفق الإباضيّة والأشاعرة في أنّ أسماء الله لا يقال لها إنّها غير الله بينما الماتريدي يفهم من تحليله للقضيّة أنّ من الأسماء ما هو غير المسمّى ومنها ما هو عين المسمّى انظر: الوارجلاني: العدل والإنصاف ٣٩/١. وانظر الجّعبيري الأطروحة فقد أورد جمّا من المصادر في علاقة الاسم بالمسمّى.

بهذا أنّ أسماءه «الله»، «الرّحمٰن». فلا يجوز أن يكون «الله» مخلوقا ولا «الرّحمٰن» مخلوقًا لأنّه قال ﷻ في كتابه: ﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ ﴾ [طـه: ١٤]، وقال في موضع آخر ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ﴾ [الحشر: ٢٤]، وقال: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الحجر: ٨٦] فكيف يجوز /٣٨/ لقائل بعد هذا القول أن يقول إنّ أسماء الله مخلوقة ويزعم أنّ أسماءه «الله»، «الخالق»، «الباري»، تعالى الله عمّا وصفوه به علوًّا كبيرًا[١].

## ٢٣ ـ ٩ ـ في ولاية الله وعداوته

وندين بأنّ ولاية الله وعداوته ورضاه وسخطه وحبّه وبغضه [من] صفاته، وأنّه لم يزل مواليًا لأوليائه ومعاديا لأعدائه ومحبّا لأهل طاعته ومبغضا لأهل معصيته وراضيًا عن المؤمنين وساخطًا على الكافرين[٢]، وأنّ ولايته وعداوته لا تتقلّب بالأحوال، وأنّ وليّه لا يكون عدوّه وعدوّه لا يكون وليّه وذلك أنّ

---

(١) انظر رسالة أبي خزر: ٢ ـ ٨ ـ ٢٧، أصول تبغورين: ٢٧، المصعبي: حاشية تبغورين ٣٢، الفرسطّائي: مسائل التّوحيد ١٣، السّوفي: رسالة الفرق ٥٣، الجنّاوني: عقيدة التّوحيد ١٣، ابن جميع: عقيدة التّوحيد: ١٢، عقيدة ابن سهل ٣٠، ٣١. والملاحظ أنّ المصادر الإباضيّة تنسب إلى النّكار القول إن أسماء الله وصفاته محدثة ولذلك اعتنى الوهبيّة بهذه المسألة وتولّوا مناقشتهم والرّدّ عليهم. انظر المصادر السّابقة وانظر: أبو عمّار: الموجز ١٨٠/٢ وما بعدها. أمّا الأشاعرة والماتريديّة فقد ذهبوا مثل الوهبيّة إلى أنّ صفات الله قديمة. انظر: البغدادي: أصول الدّين: ٩٠، البخاري: كشف الأسرار ٧/١، ٨.

(٢) اختلف الإباضيّة فيما بينهم في هذه المسألة فقال أهل المغرب منهم الرّضا والسّخط صفتان لله لم يزل الله تعالى متّصفًا بهما وقال المشارقة وأهل الجبل هما فعلان من أفعال الله وكذلك لم يجوّز المشارقة مثلًا أن يقال لم يزل الله راضيًا أو لم يزل ساخطًا. انظر: السّوفي: السّؤالات ١٥٨، ١٥٩. الوسياني: السّير ١٧٩. المحشّي: حاشية الوضع ص ٢. جامع النيسابوري: ٨٦/١، ٨٧. وانظر في هذه المسألة أيضًا: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢٥٥/٢. فقد عرض موقفين: الولاية والعداوة من صفات الذّات وقال به سليمان بن جرير وعبد الله بن كلاب، والولاية والعداوة من صفات الفعل وقال به المعتزلة. ومعنى لم يزل في صفات الله لم يعد قطّ ولا يزال لا يكون معدومًا انظر: أبو عمّار شرح الجهالات ٤٣٤.

ولايته وجوب الثّواب لأوليائه وعداوته وجوب العقاب لأعدائه والله لم يزل موجبًا لهم الثّواب وموجبًا لهم العقاب.

## ٢٣ ـ ١٠ ـ في تكفير المرأة في حال

وندين بتكفير المرأة الفاسقة الّتي تؤتى دون فرجها[1] والّتي تلعب بسوءات[2] الرّجال [و]تبدي لهم محاسنها وتكشف لهم ما حرّم الله عليها إبداءه فيعبثون بها وينظرون منها إلى ما حرّم الله عليهم النّظر إليه لقول الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۞ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۞ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾ [المعارج: ٢٩، ٣١]. فثبت أنّها كافرة حين ثبت أنّها عادية لأنّ العادي والعادية أسماء من أسماء الضّلال. وقد روي عن النّبي ﷺ أنّه قال: «لعن الله النّاظر والمنظور إليه»[3]. وروي عنه أيضًا قال: «إنّ العين تزني وزناها النّظر واليد تزني وزناها اللّمس»[4]. فثبت أنّ

---

(١) أفرد أبو عمّار لهذه المسالة بابًا خاصًا عرض فيه الأدلّة على تكفير المرأة الّتي تؤتى دون فرجها وأحكام ذلك والرّدّ على عبد الله بن يزيد الفزاري ومن ذهب مذهبه في الحكم عليها بالعصيان دون الكفر. انظر أبو عمّار: الموجز ٢/٢٠٦ ـ ٢١٦. وانظر رسالة أبي خزر ١٩ ـ ٢٢.

(٢) في الأصل «في سوءات». م.

(٣) أخرجه الرّبيع بن حبيب بلفظ: «ملعون من نظر إلى فرج أخيه أو قال عورة أخيه وملعون من أبدى عورته للنّاس» الجامع الصّحيح: باب ٤١ في المحرمات حديث ٦٣٨. وفي صحيح التّرمذي أدب ٢٢: «احفظ عورتك إلّا من زوجتك أو ما ملكت يمينك» قال أبو عيسى هذا حديث حسن. وفي سنن ابن ماجه طهارة ٢٤: «لا يتناجى اثنان على غائطهما ينظر كلّ واحد منهما إلى عورة صاحبه فإنّ الله ﷻ يمقت على ذلك». وفي صحيح مسلم وأحمد التّرمذي وابن ماجه: «لا ينظر الرّجل إلى عورة الرّجل ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة». م حيض ٧٤ ـ ت أدب ٣٨ ـ جه طهارة ١٣٧ ـ حم ٦٣/٣ وقال التّرمذي حديث حسن غريب صحيح.

(٤) أخرجه الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح باب ٤١ في المحرّمات حديث ٦٣٥ وأخرجه أيضًا أحمد بن حنبل ٣٤٣/٢، ٣٤٤، ٣٧٢، ٤١١، ٥٢٨، ٥٣٥، ٥٣٦.

لمس اليد لما لا يحلّ ونظر العين إلى ما[١] لا يحلّ زنا. وقد أوجب الله العقاب لجميع الزّناة على زناهم في كتابه ولم يخصّ زانيًا دون زان في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۞ يُضَـٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ۞ إِلَّا مَن تَابَ﴾ [الفرقان: ٦٨ ـ ٧٠]. وقد روي عن النّبيّ ﷺ أيضًا أنّه قال: «لا يزنى الزّاني وهو مؤمن»[٢]. وقد ذكر عن النّبي ﷺ أنّه قال: «**ملعون من أبدى عورته للنّاس**». وذُكِر عنه أيضًا انّه قال: «**ملعون من نظر إلى عورة أخيه**». فَفِعْلُ هذه المرأة [الّتي][٣] أمكنت نفسها للفسّاق وفِعْلُ صاحبها الّذي فعل بها ذلك أعظم من لمس اليد ومن نظر العين ومن إبداء العورة. فثبت بهذا أنّها كافرة بدين الله وأنّها خارجة من الولاية إلى العداوة...[٤] من أهل الكبائر كلّها. وهذا قول الرّبيع بن حبيب وغيره من أصحابنا. وهو العدل والصّواب. والحمد لله ربّ العالمين[٥].

## ٢٤ ـ في مسألة الحارث وعبد الجبّار

والرّجلان المتواليان إذا قتل كلّ واحد منهما صاحبه ولا يُدْرَى الظّالم

---

(١) في الأصل «لما». م.

(٢) رواه ابن ماجه كتاب الفتن باب ٣: النّهي عن النّهبة حديث رقم ٣٩٣٦ ونصّه: عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا يزنى الزّاني حين يزنى وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن ولا يسرق السّارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة يرفع النّاس إليه أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن». وجاء في مسند الرّبيع بن حبيب بصيغة: «إذا زنى الزّاني سلب الإسلام فإذا تاب ألبسه». حديث رقم ٧٦٦. ج ٣ باب ١ الحجّة على من قال إنّ أهل الكبائر ليسوا بكافرين.

(٣) أضفنا «الّتي» ليستقيم التّركيب.

(٤) نقص في الأصل. م.

(٥) انظر أبو عمّار: الموجز ٢/ فقد خصّص لهذه المسألة فصلاً مستقلًا.

منهما من المظلوم، فقال أصحابنا بالإمضاء على ولايتهما بما تقدّم فيهما من معرفة الهدى والصّلاح منهما. فلا يجوز لنا ترك ولايتهما الّتي كانت فيهما بعلم ومعرفة [والتّحوّل] إلى عداوتهما. إلّا عداوتهما بعلم ومعرفة فلا تزيلها بالشّكوك. فنحن على أصلنا فيهما من الولاية حتّى يتبيّن لنا المصيب /٣٩/ منهما من المخطئ. ولم يكلّفنا الله علم ما غاب عنّا. وكذلك الجواب في المتلاعنين كالجواب في الرّجلين المتوالين [المتقاتلين] إذا كانا من أهل الولاية.

## ٢٥ ـ في حجّة الله على عباده

وحجّة الله على عباده قد لزمت جميع البالغين الصّحيحي العقول بسماع وبغير سماع. لا عذر لأحد في عصيان الله سمع أو لم يسمع. وحجّة الله على عباده الكتاب والرّسل. وقيل الخلق كلّه حجّة الله على عباده. وقيل للحجّة حجّة لأنّها يحتجّ بها. و﴿ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ﴾ [الأنعام: ١٤٩] أي: مالك الحجّة وخالقها.

فإن سأل سائل فقال: ما الحجّة الّتي يثبت بها فرض الدّين على العباد؟ فقل: الكتاب والرّسل. فإن قال: ما الحجّة في صواب المصيب وخطأ المخطئين؟ فقل: الأصل المجتمع عليه من الكتاب والسُّنَّة. فإن قال قائل: ما الحجّة الّتي تعصم بعض العباد من الضّلال والكفر؟ فقل: الإيمان. فإن قال: فما الحجّة الّتي يعتصم بها العباد من الكفر والضّلال؟ فقل: الكتاب والسُّنَّة. فإن سأل عن الحجّة فيما يسع النّاس جهله، فقل: أن تعلمه[1] من كتاب الله أو من سُنَّة رسول الله أو ممّا أجمع عليه المسلمون ممّا دانوا به. فإن قال: فما الحجّة فيما لا يسع النّاس جهله؟ فقل: الإلزام.

---

(١) في الأصل «تعمله».

## ٢٦ ـ في وجوب الإمامة

والإمامة فريضة على العباد[١] إذا قدروا عليها واستطاعوها. فإن سأل عن الّذي تُستطاع به الإمامة، الجواب في ذلك: أنّ المعنى الّذي تستطاع به الإمامة إذا وجب على العباد أن يولوا إمامًا على أنفسهم[٢] عدّة الرّجال والأموال والسّلاح والعلم ومن يكن إمامًا. فإذا اجتمعت هذه المعاني وجب عليهم أن يولّوا إمامًا منهم على أنفسهم[٣] يعدل بينهم في أحكامهم، ويقسم بينهم فَيْأَهُمْ، ويأخذ الحقوق من حيث أذن الله له ويعطيها لمن أمره الله بإعطائها، ويميت الجور بأجمعه ويجري العدل والسّنّة بأجمعها، ويكون صلاح العباد والبلاد على يديه[٤]. فإذا كان هذا

---

(١) الإمام هو الّذي يؤتم به ويقتدى بقوله وفعله. والإمامة هي القيام العام بأمور العباد الدّنيويّة والدّينيّة نيابة عن النّبيّ ﷺ وتسمّى أيضًا بالخلافة. انظر الكندي: المصنّف ٥٩/١٠، ٦٠. عمرو التّلاتي: نخبة المتين ١٥٦. عمرو التّلاتي: شرح الدّيانات ٦٦. والإمامة من فروض الكفاية ووجوبها أوكد من الفروض كلّها وذلك لانبثاق جلّ الأحكام الشّرعيّة عنها وتوقف تطبيقها على وجود الإمام. والأدلّة على وجوبها عقليّة ونقليّة. وللتّعرف على هذه الأدلّة انظر: أبو عمّار: الموجز ٢٢٣/٢، ٢٣٣. تبغورين: أصول الدّين ٣٧. الرّقيشي: النّور الوقّاد ٩٦، ٩٧. الكندي: المصنّف ٢٣/١٠. امحمّد اطفيّش: شرح النّيل ٢٧١/١٤ ـ ٢٧٥. السّالمي: شرح الجامع الصّحيح ٧٤/١، ٧٥. وقد خالف النجدات إجماع الأمّة على وجوب الإمامة بحجّة أنّ النّاس لا يحتاجون إلى إمام وإنّما عليهم أن يقيموا كتاب الله فيما بينهم. انظر: ابن حزم: الفصل ٨٧/٤. حاشية السّدويكشي على الدّيانات: ٣٠. المحشّي: حاشية الوضع: ٥٠، ٥١، ٧٩. الجنّاوني: الوضع: ٢٣. أبو عمّار: الموجز ٢٣٣/٢ ـ ٢٣٩.

(٢) في الأصل: «إذا كان وجب على العباد أن يولوا إمامًا على أنفسهم و».

(٣) وانظر: المحشّي: حاشية الوضع ٨٠. عمرو التّلاتي: نخبة المتين ١٥٦. وعن صفات الإمام وشروطه عند الإباضيّة وغيرهم انظر: الكندي: المصنّف: ٥٥/١٠، ٦٣ ٦٤، ٧٣، ٧٧، ٧٩. امحمّد اطفيّش: شرح النّيل ٣٢٩/١٤ ٣٣٠. الرّقيشي: النّور الوقاد ٩٧، ٩٨. الجّويني: الإرشاد: ٤٢٦، ٤٢٧.

(٤) وانظر: عمرو التّلاتي: نخبة المتين: ١٥٦، ١٥٩. اطفيّش: شرح النّيل: ٣٢٢/١٤ ـ ٣٢٩.

الإمام على ما وصفنا وقام بجميع ما ذكرنا وأظهر الحقّ وحكم بالعدل واتّبع آثار من كان قبله من أئمّة المسلمين وجب على العباد طاعته وأداء جميع حقوقه من المودّة والنّصرة له وشدّ سلطانه ما دام يحكم بالعدل ويتّبع آثار من كان قبله من أئمّة المسلمين[1]. وعلى هذا الإمام الّذي ولّاه المسلمون على أنفسهم واختاروه لأمر دينهم ودنياهم وأمنوه على دمائهم وأموالهم أن يحاسب نفسه ويراقب ربّه ويصلح سريرته وعلانيّته ويخاف الله في جميع أموره ويعظّم الآخرة بهوان الدّنيا. وليكن الضّعيف والقويّ والغنيّ والفقير والوضيع والشّريف عنده بمنزلة واحدة في حكم الله وعدله حتّى لا يطمع الشّريف في حقّه ولا يخاف الوضيع ذهاب حقّه. وينصح لله في عباده في جميع ما يصلح لهم في أمر دينهم ودنياهم. فإذا استقامت أمور المسلمين على ما وصفنا من أمر ظهورهم فواجب عليهم ولاية جميع /٤٠/ من كان تحت لوائه [ممّن عرف][2] باستقبال[3] القبلة ولم تعلم منه كبيرة. فهذا الّذي يقال له ولاية بيضة المسلمين الّتي تجب عليهم في زمان ظهورهم.

والمسلمون حجّة في دين الله إذا قاموا به وأظهروا العدل والصّلاح لا كما يقول من زعم أنّهم ليسوا بحجّة ولا يقطع الله بهم عذر أحد. ولو جاز ألّا يكون أهل دين [الله][4] حجّة في دين الله لجاز أن يكون أهل غير دين الله حجّة في دين الله. فلمّا بطل أن يكون حجّة في دين الله غير أهل دين الله ثبت أنّ أهل دين الله حجّة في دين الله.

---

(١) وانظر: الكدمي: المعتبر ١٥٩/٢، ١٦١. اطفيّش: شرح النّيل ٢٧٥/١٤، ٢٧٦.

(٢) في الأصل: تحريف ونقص وعبارة «من كان تحت لوائه وظهور طاعته...».

(٣) في الأصل «واستقبال». م.

(٤) يبدو أنّه سقط من الأصل لفظ «الله».

## ٢٧ ـ في وجوب الجمعة وراء الإمام العدل والجائر

وحضور الجمعة واجب على من كان من أهل البلد مع من أقامها من أئمّة العدل وأئمّة الجور لقول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]. فوجب بهذه الآية إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة أن يسعوا إلى ذكر الله. وأمّا من زعم أنّها واجبة خلف أئمّة العدل ولا تجب خلف أئمّة الجور فعليه البرهان بما ادّعى من الفرق بين وجوبها خلف أئمّة العدل وخلف أئمّة الجور. وقد أجازها أخيار من مضى من صدر هذه الأمّة منهم جابر بن زيد وأبو عبيد مسلم بن أبي كريمة وأبو نوح صالح الدّهّان[١] ومن معهم من أخيار المسلمين في زمانهم[٢]. وروي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**إنّكم ستدركون أئمّة يؤخّرون الصّلاة عن وقتها. فإذا أدركتم ذلك فصلّوا صلاتكم للوقت الّذي[٣] تعرفون واجعلوا صلاتكم معهم سبحة**»[٤]. وروي عنه أيضًا أنّه قال: «**الصّلاة جائزة**

---

(١) أبو نوح صالح بن نوح الدّهّان هو من البصرة أخذ العلم عن جابر بن زيد وطبقته وشارك أبا عبيدة في التّدريس وعنه أخذ الرّبيع وطبقته كان يعرف بالتّيسير. انظر عبد الرّحمٰن بكلي في تعليقه على قواعد الإسلام للجيطالي ١٧٥/١. وانظر عمرو خليفة النّامي: أجوبة ابن خلفون ١٠٩، ١١٠.

(٢) شرح النّيل ٣١٩/٢، ٣٢٠. يقول الثّميني: «فرضت الجمعة مع مقيمها ولو جائر...» امحمّد اطفيّش الشّارح: تاركها خلف جائر عاص وقيل هالك «وهو الصّحيح عند بعض أصحابنا وقيل جائزة خلف الجائر لا واجبة» ص ٣٢٠ ثمّ أورد ما ذكره الرّبيع بن حبيب عن أبي عبيدة وجابر وصحار. انظر ن م ص ٣٢٠. وقيل إنّما تجب خلفه في مصر من السّبعة ولا تجوز إن أدخل فيها مفسدا وقيل لا تجوز إلّا خلف إمام متولّى. وانظر: السّالمي: الحجج المقنعة في أحكام صلاة الجمعة انظر ن م والصّفحة هامش شرح طلعة الشّمس ٣/٢: قال بوجوب الجمعة في مصر مع إمام بارّ وفاجر. وانظر: اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد. ٧١.

(٣) في الأصل «الّتي».

(٤) أخرجه الرّبيع بن حبيب في الجامع الصّحيح باب ٣٥ في الإمامة والخلافة حديث ٢١٢ كما أخرجه أحمد بن حنبل ٤٥٥/١، ٤٥٩. ١٤٧/٤.

خلف كلّ بارّ وفاجر إذا صلّاها في وقتها وأتمّ ركوعها وسجودها»[١]. وذلك أنّ وجوبها عنــد أصحابنا على الرّجال الأحرار إذا كانــوا من أهل الحضر. وأمّا أهل غير الحضر من المســافرين أو النّســاء والعبيد فليس[٢] حضورها على هؤلاء بواجب. إن حضروا فمأجورون[٣]. و[٤] إن تركوا فغير مأزورين. والحضر عند أصحابنا على رأس ستّة أميال. فكلّ من كان وطنه وقراره فيما دون ســتّة أميال من الموضع الّذي أقيمت فيه صــلاة الجمعة وجب عليه حضورها من الرّجال الأحرار. فإن ضيّعوها وتركوها عامدين لتركها من غير عذر ولا نســيان لها بعد وجوبها وفرضها فقد عصوا وأثموا. وقد روي عن جابر بن زيــد رَحِمَهُ اللهُ أنّه فاتته صــلاة الجمعة يومًا فقال: اللهــمّ لك عليّ ألّا أعود[٥]. وروي عن أبي عبيدة مســلم بن أبي كريمة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّه يقاد إلى صلاة الجمعة بعد ذهاب بصره ميليــن[٦]. وروي عن صُحَارٍ أيضًــا أنّه قال حين رجعت الأمراء يصلّون الجمعة: الحمد لله الّــذي ردّ علينا جمعتنا[٧]. وهذا

---

(١) روى الرّبيع بن حبيب عن جابر بن زيد عن ابن عبّاس عن النّبي ﷺ أنّه قال: «الصّلاة جائزة خلف كلّ بارّ وفاجر وصلّوا على كلّ بارّ وفاجر». الجامــع الصّحيح الجزء الثّالث باب ٣ حديث ٧٧٦ كما رواه أيضًا أبو داود صلاة ٦٤، جهاد ٣٥.

(٢) في الأصل «وليس» «بالواو».

(٣) في الأصل «فمأجورين». م.

(٤) في الأصل «ف».

(٥) ذكر ابن جعفر (من علماء القــرن الرّابع في عُمان) أنّ جابر بن زيد خرج يومًا يريد الجمعة فتلقّاه النّاس منصرفين فشــقّ عليه ذلك يومئذ وقال: «اللهمّ لك علــيّ ألّا أعود». انظر ابن جعفر ٤٠١/٢.

(٦) بحثت عن المســألة في جوابات الإمام جابر بن زيد وفي جامع ابن جعفر وفي جامع ابن بركة فلم أجدها مرويّة عن أبي عبيدة.

(٧) أبو العبّــاس صحار بن العبّــاس العبدي عُمانــي الأصل ذكر ابــن النّديم أنــه روي عن رســول الله ﷺ ثلاثة أحاديث. كان من أخصّ أصحاب جابر بن زيد وهو شــيخ أبي عبيدة مســلم بن أبي كريمة. له تآليف في أمثال العرب. انظر ســالم بن حمود السّيابي: طلقات =

كلّه لنا حجّة على من زاغ عن مذهب المسلمين ممّن يرى أنّها لا تجب ولا تجوز خلف أئمّة الجور. والّذين ذكرناهم من هؤلاء أخيار هذه الدّعوة وأشياخها[1] وفقهاؤها وقادتها مجمع[2] على فضلهم وإحسانهم وأنّهم قادات /٤١/ في الدّين. فأنّى يجوز لهؤلاء القوم بعد إقرارهم بفضلهم وصلاحهم في دينهم مخالفتهم في[3] أقاويلهم وأفاعيلهم؟ لكن الله يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء. ونحن إن شاء الله على آثارهم وسلوك مناهجهم. فنسأله أن يمنّ علينا بذلك. إنّه على ما يشاء قدير.

## ٢٨ ـ في عطايا الملوك

وعطايا الملوك قد أجازها أصحابنا ويأثرون ذلك عن جابر بن زيد وغيره من أخيار المسلمين. فعلى من ادّعى تحريمها والنّهي عن أخذها برهان على قوله ودعوته. وليخبرنا عن جابر ابن زيد ومن معه من أخيار المسلمين حين أخذها وأجازوا أخذها لأنفسهم وغيرهم من المسلمين أمخطئون أم مصيبون؟ فإن زعموا أنّهم مصيبون أقرّوا بالخطأ على أنفسهم إذ سعوا في خلافهم في أقاويلهم وأفاعيلهم. وإن خطّؤوهم[4] وزعموا أنّهم أخذوا ما لا يحلّ لهم وجوّزوا لغيرهم أخذ ما لا يحلّ لهم فبئس ما أثنوا به على أقاويلهم وأسلافهم[5] الّذين أقرّوا أنّهم قادتهم في دينهم وسادتهم في مذهبهم. ولا

---

= المعهد الرّياضي في حلقات المذهب الإباضي: ٢٣. وانظر بكلي عبد الرّحمٰن في تحقيقه لكتاب قواعد الإسلام ٢٤٤/١. وانظر الشّمّاخي: السّير ٧٥/١. وانظر الدّرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب ٢٣٣/٢.

(١) في الأصل «أخيار وأشياخ هذه...». م.

(٢) في الأصل «مجموع».

(٣) في الأصل «من». م.

(٤) في الأصل «خطأوهم». م.

(٥) في الأصل «سلفائهم».

مخرج لهم بحمد الله ولا ملجأ إلّا الرّجوع إلى قول أهل العدل والصّواب. والحمد لله ربّ العالمين[١]

## [مسائل مضافة إلى الباب]

### ١ - في سبيل معرفة الله ومعرفة دينه

ومعرفة الله ومعرفة دينه لا ينال شيء من ذلك إلّا بعون من الله وتوفيقه وإحسانه ومَنِّهِ. وتوفيقُه[٢] وتنبيهُه سماعٌ مفهومٌ من مُسْمِعٍ ومَنٍّ مَنَّ بِهِ. لا على ما يقول [من يقول] إنّ معرفة الله تُنال بالتفكير[٣].

ويكون العبد موفيا بدين الله عالما به وبجميع[٤] ما يحتاج إليه ممّا يسلم به من عصيان الله والكفر به من غير معلّم يتعلّم منه ومخبر يخبره عن الله بحلاله وحرامه وأمره ونهيه ووعده ووعيده. ويوجد هذا كلّه في عقله ويستغني به عن غيره. وهذا أيضًا من عجب ما يأتون به من المحال الّذي لا يجدون عليه بيانًا ولا برهانًا. وفي قول الله ﷻ: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] ما يبطل دعواهم ويبيّن خطأهم. فكيف يأمرهم سؤال أهل الذّكر فيما ينالون معرفته بعقولهم ويصلون إليه بتفكير منهم؟ ولو كان الأمر على ما قالوا وعلى ما ذهبوا إليه أنّ دين الله ينال بالعقل والتّفكير فما وجه أمره لهم بسؤال أهل الذّكر عمّا لا يعرفونه؟ و[٥] ما وجه قول النّبي ﷺ: «اطلبوا العلم ولو بالصّين» وقوله:

---

(١) وانظر الدّرجيني ٢٠٩/٢، الكدمي: الجامع المفيد ١٢٢/٥.

(٢) في الأصل «توقيف».

(٣) في الأصل «بالتكفير».

(٤) في الأصل «ولجميع». م.

(٥) في الأصل «فـ».

«طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»؟ وما وجه أَمْرِ[١] الله لعباده بسؤال أهل الذّكر وأَمْرِ نبيّه لأمّته بطلب العلم ولو بالصّين إذا كان ينال ذلك كلّه بالعقل والتّفكير فيكونون مهتدين صالحين مسلمين لما يجدونه من عقولهم وتفكير من أنفسهم لا بطلب منهم لعالم ولا بسؤال منهم لأهل الذّكر الّذين أمرهم الله أنّ يسألوهم عن ما لا يعلمون؟ فكيف مدح الله قول[٢] ملائكته صلوات الله عليهم ورضوانه إذ قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]؟ فدلّ بقول أولياء الله /٤٢/ إذ قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ أنّ العباد لا ينالون شيئًا من معرفة الله ومعرفة دينه إلّا ما علّمهم الله إيّاه وأوقفهم[٣] عليه. وما وجه قول الله أيضًا: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النّساء: ١٦٥]، فكيف يقطع عذرهم وحجّتهم ويحتجّ بما لا حجّة له فيه على العباد إذا كانت الحجّة هي العقول لا غير ذلك؟ فمن أعطاه الله عقلا صحيحا أغناه بذلك عن كلّ سبب يُنَالُ به العلم من معرفة الله ودينه وكيف يكون ذلك كذلك وقد وجدناهم مع صحّة عقولهم لا ينالون بها معرفة شيء من صنائع الدّنيا من الخياطة والخرازة والصّياغة وأشباه ذلك ممّا هو أدنى من معرفة الله ومعرفة دينه الّتي هي أبعد وأغمض عن العقول، لأنّا نجد معرفة الصّياغة والخياطة والحياكة والخرازة وأشباه ذلك من معرفة صنائع الدّنيا عند من لا نجد عنده شيئًا من معرفة دين الله. فثبت بهذا أنّ معرفة دين الله أغمض وأصعب على العقول من معرفة الصّياغة والخرازة وغير ذلك من صنائع الدّنيا. فثبت

(١) في الأصل «فما وجّه أمرا». م.
(٢) أثبت هذه الكلمة من نسخة أخرى.
(٣) في الأصل «ووافقهم».

بذلك عجزهم عن معرفة الأدنى الّتي هـي الخياطة والخرازة وغير ذلك من صنائع الدّنيا كلّها بغير معلّم يعلّمهم إيّاها ويوقفهم عليها ما يدلّ على عجزهم عـن إدراك ما هو أغمـض وأصعب على العقول مـن معرفة الله ومعرفة دينه. وفي بطلان أن يُنَالَ شـيء من معرفة صنائع الدّنيا الّتي هي أدنى بغير معلّم يعلّمها بطلان معرفة ما هو أجلّ منه من معرفة الله ومعرفة دينه بغير معلّم أو منبّه أو موقف يوقفهم عليها. وهذا بحمد الله بيّن لمن[1] أراد الله إرشاده وهداه.

## ٢ ـ في مجادلة عيسى بن عمير في براهين الأنبياء

وزعم ابن عميـر[2] ومن ذهب مذهبـه من الإباضيّة أنّ الله لا يرسـل رسـولا إلى خلقه إلّا بعلامة حتّى يُتَبَيَّن بها من غيـره. وزعم أنّه ليس من حكمة الحكيم أن يرسـل رسـولا يقطع به عـذر خلقه ويلزمهـم اتّباعه وتصديقه في جميع ما يقوله إلّا بعلامة يُتَبيّن بها من غيره وتدلّ[3] على أنّه رسـول من الله إلى خلقه. وتلك العلامة، زعم، ممّا لا يقدر عليها مخلوق أن يأتي بها. ولا يكون ذلك إلّا من القادر الحكيم [حسب][4] زعم صاحب هذه المقالة. والّذي نقول بـه وهو قول أصحابنا وعلمائنـا الّذين[5] نأخذ منهم ونعتمد على قولهم أنّ الله يرسل الرّسـل إلى خلقه. إن شاء أرسلهم بعلامة وإن شـاء أرسـلهم بغير علامة. فكلّ ما فعله من ذلك فهو حكمة.

---

(١) في الأصل «فيه لمن». م.

(٢) وإليه تنسـب فرقة العمريّة (المرجع؟) من الإباضيّة. كانوا ينسبون مذهبهم إلى عبد الله بن مسعود. هل لها وجود أم انشقاق؟

(٣) في الأصل «يدلّ». م.

(٤) أضفنا كلمة حسب ليستقيم المعنى.

(٥) في الأصل «الّذي».

وإن أعطاهم العلامة فبِمَنِّه وفضله. وإن أمسكها فبعدل منه وصواب. وليس لهم على الله أن يعطيهم ذلـــك إذ كانت منًّا منه وفضـــلًا. ففضله يؤتيه من يشاء من عباده ويمســـكه عمّن يشـــاء منهم. وممّا يدلّ على بطلان قولهم وفساد مذهبهم ما حكى الله عن رســـله من احتجاجهم بعلم الله في قولهم: ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّآ إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ۝ وَمَا عَلَيْنَآ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [يس: ١٧، ١٨] وقولهم أيضًـــا: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَـٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: ١١].

وأمّا قولـــه: علامة يتبيّـــن /٤٣/ بها من غيره، فليخبرنـــا بمعرفة تلك العلامة أاضطرار هي أم اكتســـاب؟ فإن زعم أنّها اضطـــرار فلا يجوز أن يتفاضل النّاس في معرفتهـــا لأنّ معرفة الاضطـــرار لا تفاضل بين العباد فيها. فلا يجوز أن يعرفها أحد دون غيره ممّن شـــاهدها ورآها عيانا. وقد وجدناهم اختلفوا فـــي معرفتها فعرفها قوم وجهلها قوم وشـــكّ فيها قوم وأنكرها قوم. فلا يجوز هذا كلّه في معرفة الاضطرار. فإن زعم أنّ معرفتها اكتســـاب ومعرفة الاكتســـاب لا تنال إلّا بالدّلائل والعلامـــات فإنّ هذه العلامات محتاجة إلـــى علامة غيرهـــا يُتَبَيَّن بها أنّها علامـــة لله. ولتلك العلامـــة أيضًا علامة غيرها يتبيّـــن بها أنّها علامة لتلـــك العلامة. فتكون العلامةُ علامةً. فلتلك العلامة علامـــة غيرها. فيتّصل ذلك إلى ما لا نهاية لـــه ولا غاية. وفـــي بطلان أن تكـــون علامـــة إلّا بعلامة بطـــلان جميع العلامات لأنّ في بطلان غاية الأشـــياء بطلانَها. وإن جاز أن تكون علامة واحدة لا علامة لها يتبيّن بها أنّها علامـــة لله فيقطع الله عذر الخلق بتلك العلامة فَلِمَ لا يجوز أن يكون رســـول الله حجّة على خلقه فيقطع الله عذر الخلق بلا علامة يتبيّن بها من غيره؟ وفي جوازهم أن تكون علامة يقطع الله بها عذر خلقه بلا علامة غيرها يتبيّن بها أنّها علامة لله ما يجيز لغيرهم

قوله ودعوته أنّ الله يرسل رسولًا إلى خلقه فيقطع الله بها عذرهم بلا علامة يتبيّن بها من غيره إذا كان ذلك كلّه لا ينال إلّا بعون من الله ومنّه وفضله ولا غاية فليخبرنا أيضًا صاحب هذه المقالة أنّ الله لا يرسل رسولا إلى خلقه إلّا بعلّامة يتبيّن بها من غيره هل لرسول الله ﷺ أن يرسل رسولا إلى أمّته ممّن لم يمكنه الوصول إليه ودعائه[1] ومخاطبته[2]؟ فإن جُوِّزَ لرسول الله ﷺ أن يرسل غيره من النّاس إلى من لم يمكنه الوصول إليه فيسأل عن ذلك الرّسول هل يقطع الله به عذر من أرسل إليه بمنزلة الرّسول أم لا؟ فإن زعم أنّه بمنزلة الرّسول يقطع اللهّ به عذر جميع من أرسله إليه رسول الله ﷺ في جميع ما أرسله به فيسأل عن ذلك الرّسول الّذي أرسله رسول الله ﷺ هل لرسول الله أن يرسله بعلامة؟ فإن زعم أنّه يُرْسَلُ بلا علامة يتبيّن بها أنّه رسول لرسول ﷺ فَلِمَ لا يجوز لغيره أن يزعم أنّ الله يرسل رسولا إلى خلقه بلا علامة يتبيّن بها من غيره فيقطع الله به عذر خلقه إذ جوّز لنفسه القول بأنّ رسول رسول الله يقطع الله به عذر خلقه في جميع ما أرسله به رسول الله بلا علامة يتبيّن بها من غيره. فإن زعم أيضًا أنّه ليس لرسول الله أن يرسل رسولًا إلى من لم يمكنه الوصول إليه من أمّته بعلامة يتبيّن بها من غيره فقد ادّعى على رسول الله ما لا يجد عليه برهانا يحقّقه ولا يجد عليه معينا يعينه من هذه الأمّة من قول ذلك /٤٤/ أنّ جميع من[3] أرسله رسول الله ﷺ إلى من نأى عنه من أمّته بشريعته ودينه أنّ لكلّ واحد منهم علامة يتبيّن بها من غيره. وهذا أيضًا ممّا لا يساعده عليه أحد من هذه الأمّة.

---

(١) في الأصل «والدّعاء له». م.

(٢) في الأصل «والمخاطبة منهم إليه». م.

(٣) في الأصل «ما». م.

## الباب الخامس عشر

# [في الجدل الوهبيّة والحسينيّة]
# [في] اختلاف النّاس في أمر الله بطّاعة غير التّوحيد أو نهيه عن معصية سوى الشّرك

### ١ ـ في مذهب أحمد بن الحسين

قال[1] أحمد بن الحسين ومن ذهب مذهبه[2] من الإباضيّة: إنّ الله لم يأمر أهل الشّرك في حال شركهم بغير التّوحيد ولم ينههم[3] عن غير الشّرك. وأنّه لم يتعبّدهم في حال شركهم إلّا بالتّوحيد. وكذلك قال في البالغ في أوّل حال بلوغه لم يأمره الله إلّا بالتّوحيد ولم ينهه إلّا عن الشّرك. وإن وَحَّدَ في حال البلوغ وجاءه الحال الثّاني وهو موحّد فهو مأمور بغير التّوحيد ومنهي عن المعاصي الّتي هي دون الشّرك. فإن كان مشركًا في الحال الثّاني فلا يجوز أن يؤمر فيها إلّا بالتّوحيد ولا ينهى فيها إلّا عن الشّرك. وزعم أيضًا أنّه في أوّل حال البلوغ لا يمكنه فعل سوى التّوحيد أو الشّرك. وأمّا[4] غير ذلك فلا يمكنه ولا يكون. واعتلّ في ذلك بعلل غير مستقيمة. واحتجّ بحجج غير واضحة. واتّبع قياس عقله. وترك ما أوضح الله في كتابه على لسان نبيّه من البيان والبراهين. وسعى في خلاف من كان قبله من أخيار المسلمين. فانفرد بعقله. وأعجبه رأيه. فكلّ ما وافق عقله ورأيه اتّبعه. وما خالف ذلك تركه ونبذه وراء ظهره.

---

(١) في الأصل «فقال».
(٢) في الأصل بمذهبه.
(٣) في الأصل «ولم ينهاهم».
(٤) في الأصل «فأمّا».

فكان من علّته في ذلك أن قال: وجدنا الله تبارك وتعالى كلّف البالغ في حال بلوغه توحيـــده. ولا يعدو[١] أن يكون غيـــر ذلك من الفعل في تلك الحال لازمـــا أو[٢] ليس بلازم. قال: فلو زعمنـــا أنّ عليهم في تلك الحال الصّلاةَ والصّومَ والوضوءَ كان في ذلـــك إبطال التّكليف بهذا في وقت البلوغ لأنّه لا يكون موحّدًا ومصلّيًا في وقت واحد أخذ في الحجّ (كذا) وقت الصّلاة لأنّ خلقتهم لا تقوم بهذا ولا يوجد منهم. قال: فلمّا بطل التّكليف في هذا في وقت البلوغ بعامّة صعوبته في خلقة الخلق لم يجز أن يكـــون في وقت البلوغ مأمـــورا إلّا بالتّوحيـــد ولا منهيّا إلّا عن الشّرك. فإذا دخل الوقت الثّاني وكان تاركا للّتوحيد في الوقت الأوّل لم يجز أن يُؤْمَرَ أيضًا في الوقت الثّاني بغير التّوحيد لفساد قيامه مع التّوحيد في وقت واحد. وكذلك في كلّ وقت بعـــد أن يكون في جميع الأوقات تاركا للتّوحيد. ولا يجوز أن يؤمر بغيره لأنّ العلّة الّتي يفســـد بها الأمر بغير التّوحيد في الوقت الأوّل هي[٣] أنّ الخلقة غير قائمة بأداء الفرائض مع التّوحيد. وهـــذه العلّة في الوقت الثّاني وفـــي كلّ وقت قائمة ما كان الشّرك موجودًا.

واعتلّ أيضًا بأنّ[٤] الله لم ينه المشـــركين عن سوى الشّـــرك. زعم أنّه لو نهاهم عن غير الشّـــرك وألزمهم الكفّ عن المعاصي الّتي هي دون الشّـــرك لكانوا إذا كفّوا عنها مطيعين له في الّـــذي أمرهم به[٥]. وفي بطلان أن يكون مع المشـــركين شـــيء من طاعة الله ما يبطل أن /٤٥/ يكونـــوا مأمورين بغير

---

(١) في الهامش «يخلوا» أي في نسخة أخرى «يخلو» بدل «يعدو».

(٢) في الأصل «أم». م.

(٣) في الأصل «وهي». م.

(٤) في الأصل «في أنّ». م.

(٥) في الأصل «مطيعين له الّذي أمرهم بذلك». م.

التّوحيد ومنهيّين[١] عن [غير] الشّرك لأنّا وجدناهم يكفّون عن الزّنا والسّرقة وعن الكذب وغير ذلك من الذّنوب الّتي هي دون الشّرك ولا يكونون بذلك مطيعين. فلو أُمِرُوا بذلك التّرك لكانوا مطيعين إذا فعلوا ما أمروا به وانتهوا عمّا نهوا عنه لأنّ الطّاعة في عينها فعل ما أُمِرَ [الإنسان] به والانتهاء عمّا يُنْهَى عنه. فما بَالُهُمْ لا يطيعون إذا فعلوا ما أمروا به وانتهوا عمّا نهوا عنه؟ فهذه علّته وغيرها ما يشبهها ممّا يكثر فيه اللّفظ وتقلّ به الفائدة.

## ٢ ـ في ردّ الوهبيّة على الحسينيّة

وقال أصحابنا ومن وافقهم على قولهم: إنّ الله كلّف عباده في حال البلوغ التّوحيد وجميع فرائضه الّتي حلّت عليهم في وقت بلوغهم، ونهاهم عن الشّرك وعن جميع المعاصي في حال بلوغهم. فلا عُذْرَ لأحد في عصيان الله تعالى في حال البلوغ الّذي هو حال التّكليف أو في الحالة الثّانية أو الثّالثة وغير ذلك من الأحوال. والمشرك في حال شركه منهي عن الشّرك وعن جميع المعاصي الّتي نهى عنها أهل التّوحيد في حال توحيدهم وأُمِرَ بجميع الفرائض الّتي أُمِرَ بها أهل التّوحيد في حال توحيدهم. فلا يَحُطُّ عنه ما كان معه من الشّرك فرضٌ يلزمه مع التّوحيد. ولا يبيح له ما كان معه من الشّرك ما حرّم عليه ونُهِيَ عنه مع التّوحيد. ولا يُعْذَرُ بصعوبة الخلقة إذ لا يمكن ذلك فيها باشتغاله بضدّ ما كلّف.

والّذي احتجّ به أصحابنا على[٢] فساد مذهبه ونقض علله وكشف عوار ما ذهب إليه كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ اللّذين ترك الاقتداء بهما واستعمل[٣]

(١) في الأصل «المنهيّين»

(٢) في الأصل «في». م.

(٣) في الأصل «استعمال».

القياس في خلافهما. ومن ذلك ما ذكر الله ممّا نهى عنه القرون الخالية: ولا تقربوا النّاقة ﴿وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ﴾ [الأعراف: ٧٣][1] وقوله: ﴿وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الأنعام: ١٥٢] وقوله: ﴿وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾ [الأعراف: ٨٥] وقوله: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ [الشّعراء: ١٦٥، ١٦٦] وقوله: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٠] فكيف يسمّيها فاحشة وهي[2] لهم حلال؟ وكيف يفرّق بين الأزواج وإتيان الرّجال إذا كان الأمر على ما يقولون فيهم واحدا حلّ لهم إتيان الرّجال كما حلّ لهم الأزواج لأنّه لا إثم عليهم في إتيان الأزواج؟ تعالى عمّا يصف القائل بهذا علوّا كبيرا.

وقد أجمعت الأمّة [على] أنّ هؤلاء القوم الّذين نهاهم الله عن عقر النّاقة وعن نقصان المكيال والميزان وعن إتيان الذّكران وفعل الفواحش قوم[3] مشركون مكذّبون للرّسل وما جاءوا به. مع ما يلزمه أيضًا من أمورٍ نهى الله عنها و[عن] غيرها مشركي العرب من قتلهم لأولادهم ونهيه إيّاهم عنه وقال:

---

(١) ذكر المحقّق أنّه «لا توجد آية بصيغة: ولا تقربوا النّاقة... وإنّما الوارد في كلّ الآيات: ﴿وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ﴾». ونحن نعتمد إشارته لنذكر أنّه من هذا الباب في الرّسم ضلّت أفهام كثيرة دون الانتباه إلى أنّ القدامى قد يستعملون آيتين مختلفتين دون فاصل لفظيّ، وقد يذكرون من كلّ آية كلمة فقط، وقد يأتون بألفاظ تمهّد لآية ثمّ يذكرونها. فيتوهّم من في قلبه زيغ أنّ هذه «آيات» قد اعتمدت في المصنّفات الفقهيّة أو العقديّة وهي غير موجودة في المصحف الإمام. ومن المعاصرين من أسماها «نصًا موازيًا» وبنى عليها أطروحة كاملة!!!. ما هذا بطعن في المحقّق رَحِمَهُ اللهُ ولكنّه موطن تنبيه إلى ما يذهب إليه كثير من المستشرقين والعرب المعاصرين من جعلهم الرّسم بابا من أبواب الطّعن في كتاب الله. وضلالهم راجع إلى عدم معاشرة المتون القديمة في أصولها المخطوطة وإلى عدم إدراكهم لتنويعات القدامى في الرّسم وفي الرّواية أيضًا. فلِيُتَبَيَّنْ، رحمكم الله. م.

(٢) في الأصل «فهي».

(٣) في الأصل «أنّهم قوم». م.

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١]، ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ۝ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣١ - ٣٣] فأيّ نَهْيٍ أَوْكَدُ من هذا؟ وقال: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ [سَفَهًۢا] بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ ۚ /٤٦/ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٠]. و[ما] حرّموا من البحيرة والسّائبة والوصيلة والحام[١] وجميع ما حرّموا على أنفسهم وما ادّعوا من تحليل الميتة لهم بعد تحريم الله إيّاها، وقالوا: الميّتة ما ذبح الله فأنزل الله: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١] وكيف يسمّي الله ذلك وحي الشّيطان لو كان الأمر على ما يقول هذا القائل؟ وإنّما قالوا في زعمهم الصّدق إذ قالوا الميتة لهم حلال لأنّ استحلال الميتة عنده والدّم ولحم الخنزير وجميع ما حرّم الله في نصّ تنزيله[٢] لم ينه الله عنه مشركا في حال شركه ولم ينهه أيضًا عن[٣] إنكار كلّ نبيّ من أنبيائه ولا عن دفع جميع ما أنزل الله من كتابه.

وإنّ الّذي قال: نبيّ الله ساحر مجنون وإنّه كذّاب مفتر ولم ينههم الله عن الّذي رموه به من الافتراء والكذب والسّحر والجنون[٤]، وأنّ هذا كلّه مباح

---

(١) قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة: ١٠٣]. البحيرة: هي النّاقة الّتي تشقّ أذنها وقد كان العرب إذا نتجت النّاقة خمس مرّات فكان آخرها ذكرًا شقّوا أذنها وأعفوا ظهرها من الرّكوب والحمل ومنعوا ذبحها ولا تمنع عن ماء ولا مرعى. والسّائبة: هي الّتي كانوا يسيّبونها لآلهتهم. والوصيلة: هي الدّابّة من الغنم إذا ولدت أنثى بعد أنثى سيّبوها. والحام: هو الفحل إذا انقضى ضرابه جعلوا عليه من ريش الطّواويس وسيّبوه. انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣٣٥/٦.

(٢) فوق هذه الكلمة «نصّ» أي وفي نسخة أخرى «في نصّ».

(٣) في الأصل «على».

(٤) في الأصل «المجنون».

لهم في حال شـركهم لأنّ هذا كلّه عنده لا يبلغ به قائله الشّرك ولا يُنْهَى عنه المشرك في حال شركه ولا ينهاه إلّا عن الإشراك به حال شركه. وما أرى علّة إباحته لهم إلّا الشّرك الّذي كانوا عليه ولو وحّدوا الله وأفردوه لحرّم الله عليهم هذه الأفعالَ كلًّها وذمّهم على فعلها وعاقبهم عليها. فهل سـمعتم بهذا ومثله أن تكون علّة إباحـة معاصي الله غيرها، ويكون سـبب تحريمها طاعته؟ فما أرى على قياد قول هذا القائل أهل التّوحيد أوتوا في معاصيهم الّتي هي دون الشّـرك إلّا من قبل توحيدهم لربّهم. فَتَرْكُ التّوحيـد إذا على قياد هذا القول أفضل لهم من علمه. فنعوذ بالله من هذا القول وممّا يجرّ[1] إليه من البدع.

فَتَرَك كتاب الله مع [ما][2] فيه من البيان وتعلّل[3] بالمشـكلات. وكذلك يكون...[4] الله وأوكله[5] إلى نفسـه. وقد ذمّ الله أقوامًا في كتابه من المشركين على أفاعيلهم الّتي هي دون الشّـرك وإصابتهم المثلات عليها من الخسـف والمسخ. فأهلك ثمودًا على عقر النّاقة وخسـف بقوم لوط على فعل اللّواط وبقوم شعيب على خسـر المكيال والميزان. ولو كانوا غير منهيين عن شيء مـن المعاصي الّتي هي دون الشّـرك ولا مأمورين بشـيء مـن الطّاعة غير التّوحيد ما جاز أن يعذّبوا وينزّل بهم ما نزّل من صنوف المثلات على غير ما نهوا عنه ولم يؤمروا بتركه. وهذا كلّه ممّا يبيّن خطأه ويفسد على مذهبه.

وأمّا قوله وعلّته في إسقاط النّهي في حال البلوغ إلّا عن الشّرك وإسقاط الأمر في تلك الحال إلّا بالتّوحيد لعلّة صعوبته فـي خلقة الخلق فيلزمه في

(١) في الأصل «أو لما يجري». م.
(٢) أضفنا «ما».
(٣) في الأصل «يتعلّل». م.
(٤) في الأصل «من ضدّ له». وهي بلا معنى. م.
(٥) في الأصل «أكله».

الوقت الثّاني ما اعتلّ به في الوقت الأوّل من صعوبته في خلقة الخلق لأنّه في الحالة الثّانية نهاه الله عن الشّرك وأمره بالتّوحيد إذ لا يجتمع مع التّوحيد غيره في حال الأمر به من قبل صعوبته في خلقة الخلق. فلا يأمره الله إذًا بغير التّوحيد ما دام /٤٧/ موحّدًا ولا ينهاه عن غير الشّرك ما دام موحّدا. وكذلك النّهي عن غير الشّرك والأمر بغير التّوحيد في حال الشّرك فاسد وباطل على قياد هذا القول لصعوبة التّوحيد مع غيره في خلقة الخلق في حالة واحدة. فإن زعم أنّه في الحالة الثّانية الّتي هي غير حال البلوغ غير مأمور بالتّوحيد ولا منهي عن الشّرك إذ كان موحّدًا في الحال الأوّل فكيف[1] يمكن لهذا[2] أن يكون الإنسان بالغا صحيح العقل غير مأمور بالتّوحيد ولا منهي عن الشّرك وهو بالغ صحيح العقل وهو مأمور بغير التّوحيد منهي عن غير الشّرك؟ وهذا أيضًا ممّا لا يُعْقَل ولا يوهم أن يكون الأمر بغير التّوحيد ويسقط في التّوحيد ويكون النّهي عن غير الشّرك ويسقط عن الشّرك.

ويقال له إن أشرك بالله في تلك الحال وأنكره وجحده: هل نهاه الله عن الإشراك به في تلك الحال؟ فإن زعم أنّه غير منهي عنه في تلك الحال فلا يكون إذا عاصيًا لله في الشّرك به والجحود له والإنكار وهو يقصد إليه ويختاره بإرادته وقصده. تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وإن زعم أنّه نهاه عن الإشراك به في تلك الحال وأمره بالتّوحيد فيلزمه أن يكون غير مأمور بغير التّوحيد ولا منهي عن غير الشّرك بعلّة صعوبته في خلقة الخلق في حالة واحدة. وإن زعم أنّه مأمور في تلك الحال ومنهي بنهي تقدّم[3] وأمر تقدّم فنسأله إن عصى فيها أو أطاع: متى كان النّهي عن

---

(١) في الأصل «وكيف». م.
(٢) في الأصل «هذا». م.
(٣) في الأصل «تقدّم تقدّم».

تلك المعصية والأمر بتلك الطّاعة قبلها أو معها؟ فإن زعم أنّه معها فقد بطل قوله عن أمر تقدّم وكذلك النّهي إن عصى في تلك الحال بطل قوله عن نهي تقدّم. وإن زعم أنّ الأمر والنّهي قبل الطّاعة والمعصية فقد زاد على قول المعتزلة إذ زعموا أنّ الأمر قبل الفعل بحال[1] وهو يزعم أنّ الأمر قبل الفعل بأحوال كثيرة. وليخبرنا أيضًا على قوله إذا وحّد في الحالة الأولى الّتي هي حالة البلوغ فيلزمه في الثّانية الّتي تلي حال البلوغ إذا كان فيها موحّدًا أن يكفّ عن جميع الذّنوب ويأتي بجميع ما افترض الله عليه فَلِمَ لم يعذره بصعوبة الخلقة ألّا يكلّفه إلى القصد إلى فعل واحد؟ فلِمَ الكفّ عن جميع المعاصي والعمل بجميع الفرائض وليس في خلقته أن يقصد إلى [كفّ] أو إلى كفّين في حالة واحدة؟ فقد ألزمه ما لا تحتمل خلقته الّذي أنكره على غيره وعابه[2] عليه إذا ألزمه الكفوف الكثيرة وفعل الفرائض الكثيرة في حالة واحدة.

فإن ترك اعتلاله في صعوبة الخلقة واعتلّ بعلّة غيرها وزعم أنّ الطّاعة لا تكون مع الشّرك، فلمّا أنّه بطل كونها مع الشّرك بطل الأمر بها مع الشّرك لأنّه لا يؤمر العبد بشيء /٤٨/ إذا فعله لا يكون مطيعًا. فهذا أقوى علله وأعظم حججه. وقد بيّنّا[3] خطأه وفساد ما ذهب إليه في أوّل الباب بما[4] ذكره الله في كتابه من نهي المشركين عن المعاصي الّتي هي دون الشّرك في حال شركهم وما أصابهم من المثلات والعقوبات في حال شركهم

(١) الأمر مقارن للطّاعة عند الإباضيّة (انظر أبو عمّار: شرح الجهالات: ١٧١) كذلك هو الشّأن عند الأشاعرة (انظر الجّويني: البرهان في أصول الفقه ٢٧٦ ـ ٢٧٩) أمّا المعتزلة فقد قالوا إنّ الأمر قبل الفعل.

(٢) في الأصل «أعابه».

(٣) في الأصل «بيّن». م.

(٤) في الأصل «ممّا». م.

والمعاصي التي هي دون الشّرك. فإذا كانت علّة هذه التّي سقط بها الأمر بغير التّوحيد والنّهي عن غير الشّرك أن لا يكون مطيعا في حال شركه بفعل ما أمر به والكفّ عمّا نهي عنه فما باله سقط الأمر بالفرائض الّتي هي دون التّوحيد وسقط النّهي عن المعاصي الّتي هي دون الشّرك في حال البلوغ إذا أخذ في التّوحيد؟ أليس المعاصي الّتي هي دون الشّرك والطّاعة الّتي هي غير التّوحيد يكونان مع التّوحيد فيكون في حال توحيده عاصيا لربّه ويكون مطيعًا أيضًا في حال توحيده بعمل غير التّوحيد؟ فما باله سقط الأمر بهذا الّذي ذكرناه بغير التّوحيد والنّهي عن غير الشّرك في أوّل حال البلوغ إذ كان ذلك يكون مع التّوحيد إذا كان اعتلاله سقط النّهي [عن][1] غير الشّرك والأمر بغير التّوحيد في حال الشّرك بطلان كون الطّاعة مع الشّرك؟ فلمّا أن بطلت الطّاعة مع الشّرك عنده بطلت أيضًا المعصية عنده إلّا بالشّرك. فليخبرنا[2] أيضًا صاحب هذا القول عن المشرك في حال شركه إذا قتل المشركين وأكل أموالهم وسبى ذراريهم وكذّب بأنبياء الله وأنكر كتابه وبرئ من جميع المؤمنين والنّبيّين والملائكة المقرّبين واستحلّ ذلك كلّه وزعم أنّه غير منهي عن شيء ممّا ذكرناه ولا مأمور بتركه هل عذره الله في هذا كلّه وحطّ عنه المآثم فيه وأنّه غير عاص فيه ولا معذّب عليه وهو مكتسب له وقاصد إليه؟ فإن قال: هو معذور في جميع ما ذكرناه فنسأله عن العلّة الّتي كان بها معذورا في تكذيبه أنبياء الله والبراءة منهم وقتلهم وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم وجميع ما جاءوا به وزعمه أنّه كذبة على الله وأنّهم سحرة ومجانين. وهذا كلّه عنده ممّا لم يبلّغ قائله إلى الشّرك. والمشرك في حال شركه لم ينهه عن غير الشّرك فالّذي قالوا لنبيّ الله عليه السلام حين دعاهم[3] إلى

(١) سقط «عن» من الأصل.

(٢) في الأصل «فليغيترنا». م.

(٣) في الأصل «ودعاهم». م.

الإقرار به والإيمان والتّصديق بمـا[1] جاء به [من إنكار وتكذيب] معذورون في إنكاره وتكذيبه والبراءة منه وقتله ما داموا على الشّـرك بالله. فإذا وحّدوا الله وآمنوا به نهاهم عن جميع ما ذكرنـاه وقطع عذرهم فيه في الحالة الثّانية الّتي تلي حال توحيدهم إذا كانوا فيها موّحدين. فهذا ما لا يكون ولا يستقيم في دين الله ولا في سُـنّة رسـوله أن يكون مـن أراد العذر فـي عصيان الله فليركب معصية غيرهـا فيكون معذورًا فيها ولا كان الأمـر على ما قال هذا القائل ما ألزم فرضًا أبدًا من فروضه، لأنّـه إذا أراد أن يحطّ الله عنه الفرض الّذي لزمه قصد إلى فعل لا يهمّ مع ذلك الفرض فيكون من أُمِر بالصّلاة إذا أراد أن يحطّ الله عنه تلـك الصّلاة قصد إلى نقض وضوئـه أو تركه متعمّدًا /٤٩/ حطّ الله عنه لأنّه لا يكون مصلّيًا مع تـرك الوضوء كي لا يكون مطيعًا مع تـرك التّوحيد ولا يكون صائمًا مع ترك غسـل الجنابة ولا يكون مصلّيًا ولا صائمًا ولا حاجًّا مع ترك الاختتان. فمـن أراد أن يحطّ عنه جميع ذلك فيقصد إلى ترك الاختتـان فيحطّ عنه الصّـلاة والصّوم وحـجّ البيت وهو مسـتطيع له وقادر عليه. ومـن أراد أن يحطّ عنه جميع ذلك فليترك غسـل الجنابة فيكون غير مأمـور بالصّلاة ولا بالصّوم ولا بالحـجّ إذ لا يصحّ له ذلك كلّه مـع الجنابة. ومن أراد أيضًا أن يحطّ الله عنـه الصّلاة فليقصد إلى معنـى لا تصحّ معه الصّلاة من ترك...[2] أو ترك الاسـتنجاء أو ترك غسـل الجنابة أو غسل النّجاسـة من جسـده أو من ثيابه أو قعد متعمّدًا في مكان نجس. فهذا كلّ على قياد قوله ممّا يسـقط عنـه[3] التّكليف للصّلاة إذا كان معه شـيء ممّا ذكرناه وهو فاعل له ومكتسب له. فلا يكون عاصيًا[4] بتركها

(١) في الأصل «ممّا».
(٢) نقص في الأصل. م.
(٣) في الأصل «عليه».
(٤) في الأصل «فيكون لا عاصيا». م.

ما دام في معنى من المعاني الّتي ذكرناها. فيكون من ترك الوضوء من وقت بلوغه إلى وقت موته غير مأمور بالصّلاة ولا منهي عن تركها. فإن جوّز هذا كلّه وأراد قياد بدعته قد كفانا نفسه إذ رضي بخلاف هذه الأمّة كلّها المصيبِ منها والمخطئ.

[و]نسـأله أيضًا إذا كان هذا معذورًا في عصيان الله وفي ركوب المحارم كلّها لسـبب أتى من قَبْلُ وهو فعله إذا لا يكون مع ذلك الفعل الّذي اكتسبه طاعة في حاله فلِمَ[1] لم يعذر المشـرك في حال شـركه في تركـه التّوحيد فيكون غير مأمور بالتّوحيد في حال الشّـرك إذ لا يكون معه في تلك الحال عذر أيضًا من ترك الصّلاة فـي حال تركها إذ لا يكون فعلهـا مع تركها كما عذر المشرك في حال شـركه في ركوبه المحارم الّتي هي دون الشّرك إذ لا يكون مطيعًا بتركها مع الشّـرك؟ فإن زعم أنّ هذا إنّمـا أوتي من قبله لا من قبل غيره وبفعله لا يكون مطيعًا. وبذلك قطعنا عـذره ولـم نترك[2] منعه من الطّاعة [إن] كان مطيعًا. وكذلك قلنا في المشـرك في حال شركه إنّما قطعنا عذره في معاصيه الّتي هي دون الشّرك وألزمناه الكفّ عنها وإن كان لا يكون منه ولا يمكن أن يطيع الله فيها مع الشّـرك الّذي أتى من قِبَلِه واختاره وقصد إليه. فلو تركه وأخذ في التّوحيد والكفّ عمّا حرّم الله لكان مطيعًا.

فهذا نظير الفرق عند من أنصف والّذي كان عليه المسلمون ممّا خصّهم الله به من العـدل والصّواب لأنّـه لا يعذر أحد في عصيـان الله وفي تضييع فروضه بأسـباب تكون من قِبَلِه. فكلّ فرض لا يتمّ إلّا بفعله فهو فرض مثله. وكلّ فعل منعه مـن طاعة الله إذ كان فعله لا يعذر فيـه وهو أيضًا معصية منه لأنّه من قبله أوتي.

---

(١) في الأصل «فليم». ويكثر استعمال هذا الرّسم عند المغاربة لتمييزه عن أداة النّفي «لمْ». م.

(٢) في الأصل «لا تركنا». م.

وقد كلّــف الله الكافر الإيمـــان في حـــال كفــره وإن كان لا يمكنه ولا يستطيعه. إذا كان لا يمكنه فعله يستطيع به فعلًا من أفعاله[1] فغير معذور وإن كان لا يســـتطيعه ولا يمكنه. وكلّ ما لا يمكنه ولا يســـتطيعه باشتغاله وفعله فليس فيـــه عذر. وإنّما العذر فيما لا يســـتطاع بالزّمانـــات والضرورات أو لا يمكنه بخلقته الّتي خلق عليها[2]. فقد تمّ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) في الأصل «لا يمكنه به ولا يســـتطيعه به فعلا من فعله». وفـــي كامل الفقرة اضطراب تركيبيّ. م.

(٢) انظر في هذا الموضوع: الوارجلانـــي: العدل والإنصاف ٨٠/١. الجيطالي: قواعد الإســـلام ٥/١. جميـــل بن خميس: قاموس الشّـــريعة ٣٥٢/٣، ٣٥٤. وقـــارن بـ: الجّويني: البرهان في أصول الفِقه ١٠٧/١، ١١٠. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٥٠/١٤، القاسمي: محاسن التّأويل ٤٩١٤/١٣.

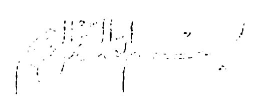
# كتاب

# التحف المخزونة

لأبي الربيع سليمان بن يخلف الوسلاتي المزاتي النفطي القابسي

(ت: ٤٧١هـ/ ١٠٧٩م)

## الجزء الثاني



صلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم

نبتدئ بذكر الله ونستعينه /٥٠/ ونسأله التّوفيق والهداية لمراشد الأمور. وإليه نرغب في العصمة من الخطأ والزّلل ونعوذ به من نزعات الشّيطان الرّجيم ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

الباب السادس عشر

# في التّوبة والإصرار

## ١ - في وجوب التّوبة وحدّها

وندين بأنّ التّوبة لله[١] فرض لازم من جميع الذّنوب صغيرًا كان أو كبيرًا. وحرّم الله الإصرار على شيء منها كبيرًا كان أو صغيرًا. ومن أصرّ على شيء منها ضلّ وهلك كبيرًا كان ذلك أو صغيرًا.

والدّليل على فرض التّوبة قول الله ﷻ: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]، وقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] فهذا الدّليل على فرض التّوبة من جميع الذّنوب كبيرًا كان الذّنب أو صغيرًا.

وأمّا التّوبة في عينها ومعناها [فهي][٢] الإقلاع وترك العودة والتّوطين في النّفس والاعتقاد ألّا يعود إلى ذنب فعله. والرّجوع على إثره في نزع تبعات تلزمه في عزم ما أكله أو قود في نفس قتلها[٣] وأشباه ذلك في تبعات[٤] تلزمه[٥].

---

(١) في الأصل «من الله».

(٢) في الأصل سقطت «فهي».

(٣) في الأصل «قتله».

(٤) في الأصل «بتاعات».

(٥) أورد السّوفي نفس التّعريف وقيّد التّوبة بستّة شروط: النّدم على ما مضى والعزم على ترك الرّجوع إلى الذّنب وأداء كلّ فريضة ضيّعها فيما بينه وبين ربّه وردّ المظالم إلى أهلها وإذابة كلّ لحم وشحم نبت من سحت وتكبّد أتعاب الطّاعة ومشاقّها كما ذاق حلاوة المعصية. ثمّ استدلّ بقول لعمر بن الخطّاب في التّوبة النّصوح: «أن يتوب العبد من ذنب فعله ويعتقد النّدامة عليه وبالانقلاع (كذا) وألّا يعود إلى عصيان بعد ذلك أبدًا ويردّ التّبائع على قدر ما كانت عليه فإن عاد بعد ذلك فليست الأولى بتوبة نصوح». كما احتجّ بقول =

## ٢ ـ في حدّ الإصرار وحكمه

وأمّا الإصرار في عينه ومعناه فهــو الإباء من التّوبة والعقد في النّفس ألّا يتوب العبد من ذنب فعله أبــدًا. فحينئذٍ يضلّ ويهلك صغيرًا[1] كان الّذنب أو كبيرًا. هذا فيما بينه وبين خالقه.

أمّا[2] العباد فلا يحكمون عليه بالإصرار على الذّنب حتّى يعرض على[3] التّوبة ويأبى منها ويقول: لا أتوب. فحينئذٍ يحكم عليه بالكفر.

والدّليل على أنّ الإصــرار كبيرة وكفر قول الله ﷻ: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ۝ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ۝ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ۝ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ۝ إِنَّهُمْ كَانُوا۟

---

= لابن عبّاس ومدلوله أنّ من تــاب على هذه الصّفة فعاد بعد ذلــك توبته توبة نصوح. وقد أجمل هذه الشّروط في مقامات ثلاثة: النّدم والاستغفار والحقيقة واعتبر لكلّ مقام آفة. فآفة النّدم الأمل وآفة الاســتغفار الغفلة وآفة الحقيقة الشّهوة. انظر: السّوفي: السّؤالات ٢١٥، ٢١٦ سير الوســياني ٢٣٤. وقد ذكر للتّوبة علامات منها قلّة الكلام وقلّة الطّعام وقلّة المنام انظر: السّوفي: السّؤالات ٢١٦. وقال بهذا القول مالك بن أنس وذهب إلى مثل قوله السّالمي غير أنّ الفرق بينهما هو أنّ مالكًا يرى بطلان ثواب عمله السّــابق والسّــالمي يثبت أنّه يعطى بمحض الفضل ثواب عمله. انظر: المحشّي: حاشية التّرتيب ٩٣/١. السّالمي: شرح الجامع الصّحيح ١٠٣/١.

ومن العلماء (كالشّافعي) من يرى أن لا إعادة عليه في شــيء من أعماله السّابقة فلا يبطل عمله ولا ثوابه حتّى يموت على ذلك واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٧] وقد ناقشــه المحشّي في احتجاجه بهذه الآية مبيّنًا أن لا دليل فيها على ما ذكره وغاية ما فيها هو ترتيب الإحباط والخلود في النّار على الرّدّة والمــوت على الكفر. فالإحبــاط مرتّب على الــرّدّة والخلود مرتّب على الموت على الكفر. وينســب المحشّي إلى بعض المشــارقة مثل قول الشّافعي: انظر كتابه حاشية التّرتيب ٩٣/١، ٩٤.

(١) في الأصل «صاغرا».
(٢) في الأصل «فأمّا» والفاء زائدة.
(٣) في الأصل «حتّى يعتر على». وأثبت المحقّق «يعرض عن». م.

﴿قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ ۝ وَكَانُوا۟ يُصِرُّونَ عَلَى ٱلْحِنثِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: ٤١ ـ ٤٦] وقوله: ﴿وَأَصَرُّوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ ٱسْتِكْبَارًا﴾ [نوح: ٧] وقول الماضين من أهل العدل: لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار[1]. وذلك أنّ المصرّ المعاند لربّه استكبر عن طاعته والمستكبر هو الكفور العنود[2].

## ٣ ـ في وقت وجوب التّوبة

والتّوبة خصلة من الطّاعة. ووقت وجوبها وفرضها حين فراغ من عصى من الذّنب الّذي فعله. وأمّا وقت عصيانه إنّما يجب عليه التّرك والكفّ لأنّه لو وجبت عليه التّوبة في وقت فعل الذّنب[3] يستحيل أن يكون تائبًا منه لأنّه مأمور بها، والمأمور[4] بشيء ليس[5] بمحال منه لأنّ الله لا يأمر بالمحال. أرأيت إن تاب في حال الفرض وهو حال الذّنب أيكون الذّنب معدوما أو موجودًا؟ فإن كان الذّنب موجودًا فلا توبة مع وجود الذّنب. وإن كان معدومًا فصارت التّوبة لا من ذنب فعله. [فلمّا صحّ] أن يكون[6] التّائب تائبا من الذّنب وهو غير فاعل له في حال التّوبة ولا في حال قبلها صحّ أنّ التّوبة إنّما تكون في الحالة الثّانية الّتي هي حال الذّنب. فيكون تائبًا من الذّنب الّذي فعله قبل التّوبة. فصارت التّوبة من ذنب فعله. ولو كانت التّوبة موجودة لا من ذنب فعله في حال التّوبة ولا في حال قبلها ألزم بذلك أن يكون فرض

(١) اعتبره السّالمي حديثًا في المشارق ٣٨٧. ولم نجده في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.

(٢) نقل السّوفي عن عيسى بن أحمد أنّ الإصرار إنّما هو في التّوحيد ومعناه التّمادي والإقامة عليه وقال غيره لا يكون الإصرار إلّا في المعاصي وهو التّمادي عليها. انظر السّؤالات ٥٢. وعرّفه في ص ٢١٦ بإبانة الإقامة على الذّنب واعتقاد العودة إليه.

(٣) في الأصل «فلا».

(٤) في الأصل «فالمأمور».

(٥) في الأصل «فليس».

(٦) في الأصل «فهذا من القول أن يكون». م.

التّوبة عامًّا على من أذنب وعلى من لم يذنب. وأمّا الفرق بين التّوبة من الذّنب والتّرك له أن يكون التّارك له تائبًا منه والتّائب منه تاركًا له فهذا غير مستقيم في وهم أحد يعقل.

## ٤ ـ في الذّنوب والإصرار عليها

والذّنوب متغايرة بعضها غير بعض. والنّهي عنها[1] متغاير بعضه غير بعض. وكذلك الكفّ عنها متغاير. وقد يكفّ عن الذّنب من لم يكفّ عن غيره. ويتوب العبد من الذّنب ولم يتب من غيره. ويصرّ على ذنب ولم يصرّ على ذنب. ويتوب /٥١/ من آخر. ويستحلّ ذنبًا، ويحرّم ذنبًا. فهذا بحمد الله بيّن واضح غير مشكل[2].

والإصرار على الذّنب منهي عنه في حال فرض التّوبة لا في حال فعل الذّنب. ولو كان منهيًّا عن الإصرار في حال فعل الذّنب فيكون مصرًّا في وقت العصيان على الذّنب الّذي فعله. فلو جاز الإصرار على الذّنب في حال فعله والتّوبة في الحالة الثّانية فلا يستحيل أن يكون مصرًّا على الذّنب تائبًا منه. وهذا أيضًا من المحال أن يكون العبد أصرّ على الذّنب تاب منه.

## ٥ ـ في من تاب من ذنب ومات على غير الوفاء

واختلف أهل الكلام في ذنب تاب منه الكافر. قال بعضهم: لا يؤاخذ العبد بذنب تاب منه. ولا يؤاخذ إلّا بذنب مات عليه ولم يتب منه لأنّ الله قال: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ [طه: ٨٢]. وقال بعضهم[3] الآخر: غفّار لمن تاب من أوليائه وأهل طاعته ومن مات على الوفاء بدينه. وأمّا من

(١) في الأصل «عنه».

(٢) انظر السّوفي: السّؤالات: ٢١٧.

(٣) في الأصل «البعض». م.

مات على الكفر والعصيان فهو مأخوذ بجميع ما فعله من الذّنوب والعصيان. والّذي حفظناه عن الشّيخ: لا يؤاخذه الله بذنب ويغفر له ذنبًا ولا يقبل الله حسنة ويردّ عليه أخرى. والله أعلم وأحكم بالصّواب[1].

واحتجّ كلّ واحد منهم بما يرى أنّه يقوّي قوله. واحتجّ من قال لا يؤاخذ الله العبد بذنب تاب منه بأنّ التّائب[2] من الشّرك إذا مات على النّفاق فالعذاب الّذي يعذّبه الله عذاب المشركين أو[3] عذاب المنافقين. واختلفوا في أيّهما أشدّ عذابًا المنافقين أو المشركين. فقال بعضهم عذاب المشركين أشدّ[4] لأنّهم أشدّ كفرا وعصيانا. فالعذاب على العصيان، إذ لا[5] يكون [من هو] أكثر عصيانًا وأشدّ كفرًا أقلّ عذابًا ولا [يكون من هو] أقلّ عصيانًا أكثر عذابا. وقال بعضهم[6] الآخر المنافقون أشدّ عذابًا. واحتجّوا بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النّساء: ١٤٥]. فالدّرك الأسفل أشدّها عذابًا. والله أعلم وأحكم بالصّواب.

## ٦ ـ في شروط التّوبة

وأمّا ما ذكرناه في أوّل المسألة من التّوبة والإصرار إنّما يكونان في حال فراغ مَنْ عَمِلَ ذنبًا من ذنبه. وكذلك التّمادي[7] على ما قلنا في التّوبة

---

(١) يذهب الإباضيّة إلى أنّ العبرة بخواتم الأعمال ولا يجتمع على شخص واحد طاعة ومعصية فهو إمّا موفّ بدين الله فيكون من أهل الجنّة وإمّا عاص ولم يتب فيكون من أهل النّار. انظر المصعبي: حاشية تبغورين: ١٩.

(٢) في الأصل «فالتّائب».

(٣) في الأصل «أم». م.

(٤) في الأصل «أشدّ عذابا». م.

(٥) في الأصل «فلا».

(٦) في الأصل «البعض». م.

(٧) لقد فرّق الوارجلاني بين المتمادي في المعصية والإصرار عليها فبيّن أنّ الأوّل في نيّته =

والإصرار إنّما يكون في الحالــة الثّانية الّتي هي حال الفــراغ من المعصية. فالكفّ عن الإصــرار والتّمادي مأمور به أيضًا في الحالــة الثّانية. ولا يجمع الإصرار والتّمادي والتّوبة في حال واحد. فإذا أصرّ على ذنب [لم يتب] منه. وإذا تاب منه لم يصرّ ولم يتماد. وترك التّوبة ذنب من الذّنوب كما أنّ فعلها فرض من الفروض. وضدّ كلّ فرض تركه. وضدّ كلّ ذنب تركه.

والتّوبة إلزامها مضيّق ليس كغيرها من الفروض الموسّــعات فهي خصلة من خصال الطّاعة. وقد اشتملت معاني ولا تتمّ بمعنى دون معنى. وقد يتوب العبد من الذّنب ولا تقبل منه توبته إذا كان معه شيء من الكبائر. كما يصلّي المصلّي ويصــوم الصّائم ويحجّ الحاجّ ولم يقبل منــه صلاته ولا صومه ولا حجّه إذا مات على شيء من الكبائر. ولا ينال شــيئًا من الثّواب على ما كان معه من الطّاعة. وإن مات عليها إذا مات على شــيء مــن خصال الكفر فلا يثيب الله أحدًا إلّا على الوفاء بدينه.

وأمّا من أتى ببعض الطّاعة وضيّع بعضا ولم يــوفّ بدينه ويكمل إيمانه فلا ثواب له على ما كان معه من الطّاعة. والثّواب على الوفاء بجميع الدّين. ولا يكون على بعض دون بعض. فالكفر يكــون بخصلة واحدة والإيمان لا يكون إلّا بجميعه لأنّه خلافه وضدّه. فما استجيز في الشّيء استجيز في ضدّه خلاف ذلك. والإصرار على كلّ ذنب غير المصرّ عليــه كبيرًا كان الذّنب أو صغيرًا لأنّ الذّنب في الحال الأوّل والإصــرار عليه في الحالة الثّانية. غير أنّ الإصرار على الكبيرة كبيــرة /٥٢/ والإصرار على الصّغيــرة كبيرة. والصّغير على حاله ليس بكبير أصرّ عليه أو لم يصرّ.

---

= الانفكاك عنها يومًا ما والثّانــي متعمّد لقاء ربّه على هذه الحالــة ورتّب على ذلك تجويز العفو عن الأوّل إذا بوغت بالموت ونفى إمكانيّة المغفرة للثّاني في مثل هذه الحالة. انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ١٠٩/٣ وفي مج ١، ٤٨/١.

## ٧ ـ في التّوبة من الشّرك

والتّوبة من الشّـرك توحيد. والكفّ عنه توحيد. والمعرفة به والنّهي عنه توحيد. وتحريمه وترك استحلاله توحيد. وعمله والإصرار عليه واستحلاله والتّقرّب به والأمر به والتّمادي عليه والجهل له كلّ ذلك شرك بالله ومساواة له بغيره. وأمّا غير الشّرك من المعاصي فلا يكون [الجهل][1] به والإصرار عليه والتّمادي عليه شركًا. وهو معصية دون الشّرك.

## ٨ ـ في الصّغائر والكبائر

والذّنب الصّغير إذا مات فاعله ولم يتب منه فهو[2] صغير وإن كان مأخوذًا به. وإنّما أخذ به بمعنى غيره وهو الكبير الّذي كان معه. والعلّة الّتي كان بها صغيرا الاستثناء الّذي كان فيه لقول الله ﷻ: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ﴾ [النساء: ٣١]. وإن اجتنب الكبائر ولم يجتنب الصّغائر فهي مكفّرة عنه بمعنى غيرها وهو الاستثناء بالكبائر وصار العفو عنها والمؤاخذة عليها بمعان غيرها. ومن فعل الصّغائر يقال له: عصى، ولا يقال له: عاص، ويقال له: أذنب، ولا يقال له: مذنب.

---

(١) أضفنا كلمة «الجهل».

(٢) في الأصل «وهو».

# [في] الفرائض

## ١- في أقسام الفرائض وأحكام تاركها

والمفروضات كلّها على وجهين فمنها ما كان فرضه موسّعًا ومنها ما كان إلزامه مضيّقًا[١]. فالموسّع منها مثل الصّلاة في أوّل وقتها والزّكاة في أوّل وقتها والحجّ في أوّل وقته فهذا وأشباهه إلزامه موسّع. إن فعل في أوّل وقته كان مؤدّيًا لما يلزمه. وإن ترك فمعذور لا إثم عليه ما لم يخرج الوقت. فإذا خرج الوقت وهو تارك لما يلزمه ممّا ذكرناه فهو آثم بتركه حتّى يخرج وقته.

### ١-١- في تارك الصّلاة

اختلف أصحابنا في تارك الصّلاة. فقال بعضهم: لا يكفر ما لم يترك صلوات اللّيل إلى النّهار وصلوات النّهار إلى اللّيل. وقال بعضهم بغير هذا. والله أعلم وأحكم[٢].

### ١-٢- في تارك الزّكاة

وأمّا الزّكاة فلا يحكم عليه بالكفر ما لم يمت ولم يؤدّ ما عليه من الزّكاة ولم يوص بها. فإذا مات ولم يؤدّ ما عليه من الزّكاة ولم يوص بها ضلّ وهلك.

---

(١) انظر: الوارجلاني: العدل والإنصاف ٧٦/١، السّالمي: طلعة الشّمس ٤٢/١-٤٥.

(٢) ورد أنّ ابن مسعود فسّر قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَوٰةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَٰتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا...﴾ [مريم: ٥٩] فقال ليس معنى أضاعوها تركوها بالكلّية ولكن أخّروها عن أوقاتها. وقال سعيد بن المسيّب: «أي لا يصلّي الظّهر حتّى يأتي العصر ولا يصلّي العصر حتّى يأتي المغرب ولا يصلّي المغرب إلى العشاء ولا يصلّي العشاء إلى الفجر ولا يصلّي الفجر إلى طلوع الشّمس. فمن مات وهو مصرّ على هذه فشديد عقابه. انظر السّالمي: معارج الآمال ٣٢/١، ٣٣. وأورد أبو مسلم نفس القول الّذي ذكره المؤلّف غير أنّه لم ينسبه إلى أحد. انظر كتابه نثار الجوهر ٧٢٥/٢.

## ١ ـ ٣ ـ في تارك الحجّ

والحجّ أيضًا مثل ذلـــك. وإذا مات ولم يؤدّ ما يلزمه من فرض الحجّ ولم يوص به ضلّ وهلك[١]. والحجّ فرض لازم لمن اســـتطاع إليه سبيلاً لقــول الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمـران: ٩٧]. واستطاعة السّبيل الزّاد والرّاحلة وأمان الطّريق والأصحاب وسلامة البدن من الآفات والحوائل الّتي تمنعه من الأمراض وأشباه ذلك من العلل[٢]. فإذا اجتمعت هذه المعاني وقت مسـير الحاجّ وجب عليه المســير إلى الحجّ. وأمّا الحجّ فـلا يلزمه إلّا في أيّامـه الّتي يقطع فيها مناســكه. فإذا وجد هذه المعاني الّتي ذكرناها فسار عنه الحجيج[٣] ولم يسر معهم حتّى قطع الحجّاج مناســكهم وجب عليه أن يوصي بالحجّ. وأمّا الّذي كان ألزمــه مضيّقًا مــن المفروضات فهــو التّوحيد والولاية والعداوة والكفّ عن جميع الذّنوب وأشــباهه، إلزامه مضيّق ولا يســعه التّرك على حال من الأحوال.

---

(١) أمّا بالنّسبة إلى الزّكاة فإنّ السّالمي يميل إلى عدم التّوســعة في تأخيرها وذلك لاقترانها بالصّلاة في أكثر آيات القرآن وكذلك الشّأن بالنّســبة إلى الحجّ فيما أثبته ابن بركة. فقد أوجب على القادر التّعجيل واحتجّ على ذلك بالقرآن والسُــنّة والعقــل. انظر في الزّكاة السّالمي: بهجة الأنوار ٥٢ وفي الحجّ ومناقشة أدلّة ابن بركة: السّالمي: المشارق ١٠٥. من مات ولم يــؤدّ الزّكاة ولم يوص بها فإن كان مطلق اللّســـان (أي قــادرًا على الكلام عند الاحتضار) فقد قيل أهون ما يكون من أمره الوقوف عنه وأمّا إن مات ممسك اللّسان (أي أصابه البكــم عند الاحتضار) أو فاجأه المــوت وهو ممّن يدين بوجوب الــزّكاة غير أنّه مسوّف فإنّ ذلك لا يخرجه من الولاية وقد نسب هذا القول إلى أبي عبيدة وبشير. وألحّ السّــالمي على وجوب التّعجيل بالزّكاة لاحتمال مباغتة الموت له انظر السّالمي: معارج الآمال ١٤/٣٠ ـ ٣٢.

(٢) انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام ١٢٦/٢. السّالمي: جوهر النّظام ١٢٨، ١٢٩.

(٣) في الأصل «الحاجّ».

ومن الفروض ما يكون إلزامه للعامّ ويجزي فيه الخاصّ إذا قام به مثل القيام بالجنائز من الصّلاة على الميّت وغسله وكفنه ودفنه. وهذا واجب على العامّ. فإذا قام به الخاصّ أجزى عن العامّ. وكذلك الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وأشباه ذلك ممّا يجب على العامّ فإذا قام به الخاصّ أجزى[1].

## ٢ - في فرض الهجرة زمن النّبيّ ﷺ

والهجرة /٥٣/ واجبة على النّاس في زمان النّبيّ ﷺ في وقت وجوبها وفرضها. ومن دفع وجوبها وفرضها في زمان ما وجبت فهو ضالّ. ومن ألزمها في غير وقت وجوبها ضلّ وهلك أيضًا. ومن ضيّعها وتركها في وقت وجوبها ضلّ أيضًا. ولا هجرة بعد الفتح. يأثرون ذلك عن النّبيّ عليه السلام أنّه قال: «**لا هجرة بعد الفتح**»[2] يعني: فتح مكّة. وقد أقرّ

---

(١) مختصر البسيوي / ٨٤ (فرض الكفاية وصلاة الجنازة واجبة على من حضر الميّت وهي على الكفاية إذا قام بها بعض أجزى عن الباقين وإذا ترك ذلك جميع النّاس كفروا). وفي الجامع لابن جعفر ٤٥١/٢ رواية عن هاشم متحدّثًا عن حكم صلاة الجماعة والجهاد والجنازة: «وأمّا إذا فعل ذلك بعض وترك بعض لم يكفروا». والرّاوي هو أبو المهاجر هاشم بن المهاجر عالم فقيه من حضرموت كان مقيمًا بالكوفة عدّه أبو زكريّا الباروني من علماء الخمسين الثّانية من المائة الثّانية للهجرة.

(٢) روى أبو داود عن مجاهد عن طاوس عن ابن عبّاس قال قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكّة: «**لا هجرة ولكن جهاد ونيّة وإذا استنفرتم فانفروا**» كتاب الجهاد باب الهجرة هل انقطعت حديث ٢٤٨١. ورواه البخاري أيضًا بنفس الطّريق وبنفس الألفاظ في كتاب الجهاد والسّير باب لا هجرة بعد الفتح حديث ٣٠٧٧. وروى النّسائي عن عمر بن عبد الرّحمٰن بن أميّة أنّ أباه أخبره أن عليًا قال جئت إلى رسول الله ﷺ بأبي يوم الفتح فقلت يا رسول الله بايع أبي على الهجرة قال رسول الله ﷺ: **أبايعه على الجهاد وقد انقطعت الهجرة**. وعن صفوان بن أميّة قلت يا رسول الله إنّهم يقولون إنّ الجنّة لا يدخلها إلّا مهاجر قال: **لا هجرة بعد فتح مكّة ولكن جهاد ونيّة فإذا استنفرتم فانفروا**. وفي رواية عن نعيم بن ماجه قال سمعت عمر بن الخطّاب يقول لا هجرة بعد وفاة رسول الله ﷺ (كتاب البيعة، باب ذكر الاختلاف في انقطاع الهجرة).

النّاسَ في منازلهم بعد فتح مكّة وغيرها من البلدان. ولو[1] كانت الهجرة واجبة كما قال من خالـف الحقّ ما تركهم النّبـيّ ﷺ يكفرون بالله وقد دخلوا في دينـه وطاعته وآمنوا به واسـتعمل عليهم العمّـال في البلدان يجبون منهم الصّدقات من المنازل ومن الآفاق. وهذا بحمد الله بيّن لمن أراد الله إرشاده وهداه.

والدّليل على فرضها ووجوبها وكفـر تاركها قول الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟﴾ [الأنفال: ٧٢] ثمّ قال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾ [النّساء: ٩٧] وقيل: من قِبَلِ تَرْكِ الهجرة وجب النّفاق في أهل القبلة. واختلفوا فيمن وجبت عليه الهجرة. قال بعضهم: وجوبها عـامّ على الرّجال والنّسـاء والعبيد إلّا المسـتضعفين من الرّجال والنّسـاء والعبيد. وقال بعضهـم: وجوبها على الرّجال دون النّسـاء والعبيد والمستضعفين. والله أعلم وأحكم بالصّواب.

(١) في الأصل «لقد». م.

# في استتابة المرتدّ وقتله وفي السّبي والغنائم

## ١ـ في وجوب استتابة المرتدّ

وندين باستتابة المرتدّ وقتله إن أبى من التّوبة. وإن تاب من ردّته ورجع إلى منزلته الأولى من التّوحيد تركناه وتوبته من الشّرك الّذي واقعة توحيد منه. وذلك أن يدعى إلى قول لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّدًا عبده ورسوله وما جاء به حقّ. ولا يقبل منه سوى هذا. فإن أبى من ذلك قتل لردّته. وقد روي عن عمر بن الخطّاب ﵁ أنّه قال: استحبّ أن يسجن المرتدّ عن دينه ثلاثة أيّام فيعرض عليه التّوحيد في كلّ يوم ويعطى له طعام يأكله وماء يشربه. فإن أبى من الرّجوع إلى التّوحيد وقبول الإسلام قتلوه على كفره وارتداده[١].

## ٢ـ في مال المرتدّ

واختلف العلماء في ماله لمن هو؟ ومن يرثه؟ إلى ولمن يعطى؟ فقال بعضهم: لأهل دينه الّذين ارتدّ إليهم[٢]. وقال بعضهم: فماله الّذي سعى إليه[٣]

(١) المرتدّ هو المكلّف الّذي رجع عن الإسلام طوعًا. وقد اختلف في استتابته قبل قتله فقيل يستتاب في الحال. وهو أحد قولي الشّافعي. وقيل يضرب عنقه فورا وهي سنّة معاذ بن جبل. وقيل يمهل ثلاثة أيّام وهو ما رواه المؤلّف عن عمر بن الخطّاب. وقيل يمهل شهرًا وقد نسب هذا القول إلى عليّ بن أبي طالب. وقال الثّوري يترك ما دام الطّمع في توبته فإن لم يتب قتل. انظر اطفيّش شرح النّيل ٥٩٧/١٧، السّوفي: السّؤالات ٢٥٨. وسبب الاختلاف عدم ورود نصّ في تحديد مدّة الاستتابة ولذلك كانت المسألة اجتهاديّة تراعى فيها حالة المرتدّ نفسه.

(٢) وقد قال بذلك أبو الحسن البسيوي. انظر كتابه الجامع ١٢٠/٤.

(٣) في الأصل «سعاه». م.

في الإسلام فلأولاده الّذين كانوا في الإسلام. وماله الّذي سعى إليه[(١)] في دار الحرب فلأولاده الّذين وُلدوا في دار الحرب[(٢)]. وقال بعضهم: جميع ماله يردّ إلي بيت مال المسلمين. والله أعلم[(٣)].

## ٣ ـ في توبة المرتدّ

واختلفوا أيضًا فيمن ارتدّ زلّة عن دينه فرجع مسرعًا إلى دينه. فقال بعضهم: يغسل ثيابه وجسده و[عليه] إعادة وضوئه. وقال بعضهم بغير هذا. والله أعلم[(٤)].

واختلفوا أيضًا في إعادة ما مضى من صلاته وصومه وحجّه وأشباه ذلك من الفرائض الّتي فعلها قبل ارتداده[(٥)] إلّا الحجّ فعليه إعادته إذا كانت المعاني الّتي تلزمه بها الحجّ. والله أعلم وأحكم بالصّواب.

## ٤ ـ في حكم من طعن في عقائد أهل الحقّ

وندين بقتل من طعن في ديننا وسَفَّهَ مقالتنا /٥٤/ وبرئ من أئمّتنا[(٦)].

---

(١) في الأصل «سعاه». م.

(٢) أورد سفيان الرّاشدي نفس القول ولم ينسبه إلى أحد انظر كتابه كشف الغوامض: ١٠.

(٣) وهو قول أهل الحجاز. وقال أهل العراق ماله لقرابته المسلمين لأنّهم أدلوا بسببين الإسلام والقرابة. وذهب ابن بركة إلى أنّ المسلم إذا ارتدّ ولم يلحق بدار الكفر فإنّ ماله لا يقسم ويطالبه الإمام بالرّجوع إلى الإسلام ولم يذكر الحالة الّتي يأبى فيها التّوبة. وانظر ابن بركة: الجامع ٢/٢٧٤، ٢٧٥.

(٤) أورد نفس المسألة صاحب السّؤالات ونقلها عنه المحشّي فقال: «واختلفوا فيمن ارتدّ زلّة عن دينه ثمّ رجع سريعًا إلى دينه قال يغسل ثيابه وجسده ويعيد ما مضى من صلاته وحجّه وصيامه». انظر أبو ستّة: حاشية التّرتيب ١/٩٢.

(٥) وقد قال بذلك أيضًا الجيطالي في القواعد وأثبت المحشّي أنّ هذا هو الرّاجح عند الإباضيّة وهو ما يفهم أيضًا من كلام السّوفي فيما ذكرنا في التّعليق السّابق. واحتجّ هؤلاء بقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزّمر: ٦٥] انظر: أبو ستّة: حاشية التّرتيب ١/٩٢، ٩٣.

(٦) يكون الطّعن باللّسان أو الإيماء والإشارة وهو عبارة عن القدح في مذهب الإباضيّة وأئمتهم =

وندين بقتل أهل البغي[١] والبراءة منهم وتسميتهم بالكفرِ كفرِ النّفاق. وندين بتحريم سبي ذراريهم وغنيمة أموالهم [ومن فعل ذلك] ضلّ وهلك[٢].

---

= إمّا بمجرّد تصويب مذهب المخالفين من غير تخطئة للإباضيّة أو ولاية قادات المخالفين وتبنّي مسائل اعتقاديّة تخالف ما عليه الإباضيّة كلّ ذلك لا يعتبر طعنًا في الدّين. وأمّا الحكم بقتل الطّاعن في الإباضيّة فقد أخذ من إشارة أبي بلال بن مرداس بن أديّة إلى جواز قتل من قال له: «فرسك هذا حروري» (انظر: الدّرجيني: طبقات المشايخ ٢٢٥/٢). وورد عن عمروس بن فتح أنّه قال لأبي منصور إلياس (الّذي ولّاه القضاء) إن لم تأذن لي بثلاث فخذ خاتمك: قتل مانع الحقّ والطّاعن في دين الله والدالّ على عورات المسلمين (انظر: الدّرجيني: طبقات المشايخ ٢٣١/٢). وقد لاحظ الوارجلاني أنّه لا يوجد نصّ صريح في قتل الطّاعن في الدّين لا مِنَ الكتاب ولا مِنَ السّنّة وأمّا قوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢] فقد قيّدت القتل بشروط ثلاثة. نكث الأيمان والطّعن في الدّين وأن يكون هؤلاء من أئمّة الكفر. وأمّا أمر الرّسول ﷺ بقتل كعب بن الأشرف فلتحريضه أهل قريش على محاربة المسلمين (انظر محمّد الخضري: نور اليقين في سيرة سيّد المرسلين ١٣٠، ط دار الفكر، بيروت، دتا). وانظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ١٩٩/٣/٢ وقد عقد الوارجلاني لهذه المسألة بابا كاملًا تحت عنوان «باب أحكام الطّاعن في دين المسلمين» (مج ٢، ١٩٩/٣ ـ ٢٠٥).

(١) قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩] وانظر عقيدة أبي سهيل ٦٧.

(٢) أثبت القرطبي حرمة غنيمة أموال البغاة فقال: «ولم تحلّ أموالهم بخلاف الواجب في الكفّار». القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣١٧/١٦. وانظر: الجنّاوني: عقيدة نفوسة: ٨١٦، الوضع ١٧، ١٨. الجيطالي: قواعد الإسلام ٣٩/١، ٤٠. السّوفي: السّؤالات ٤٧، ٤٩، ٥٠. عقيدة ابن جميع ١٢. وقد روى الشّمّاخي تأديب أبي الخطّاب لجميل السّدراتي حين سلب أحد الجند (وكان موحّدًا). وغضب عبد الرّحمٰن بن رستم على من جرّد القتلى من السّلاح وأمره بردّه. انظر سير الشّمّاخي ١٢٩، ١٣٤. وناقش أبو خزر الصّفريّة في إباحتهم السّبي. انظر رسالة أبي خزر: ٦٦. وكذلك أورد البغدادي قول الإباضيّة فيمن حارب من أهل القبلة وروى منعهم اتّباع المدبر وسبي امرأته وذرّيته وإجازتهم أخذ السّلاح والخيل دون الذّهب والفضّة. انظر الفرق بين الفرق ٨٣، ٨٧.

واختلف أيضًا أصحابنا في تجويز شهادة أهل الخلاف. فأجازها بعض وأبطلها بعض وذلك إذا كانوا متديّنين تقودهم ديانتهم ولا يجاوزونها إلى غيرها وعُلِمَ ذلك منهم ولم يمنع من ولايتهم إلّا ما هم[١] عليه من مخالفة المسلمين. وأمّا غير هؤلاء فلا. والّذين أجازوها إنّما أجازوها في الأحكام والعتق[٢] والطّلاق والبيوع والشّراء وأشباه ذلك من الأحكام. وأبطلوها في الدّماء والبراءة والتّكفير والولاية وفي الحدود. والله أعلم وأحكم. فإن شهدوا على رجل أنّه أكل مال رجل بالتّعدية أوجبوا عليه الغرم ولم يجيزوا في البراءة[٣].

واختلفوا أيضًا فيمن رجع من أهل الخلاف إلى دين المسلمين فأبصر الحقّ وقبله. قال بعضهم: كلّ ما جاء به[٤] وفعله بديانته الّتي كان عليها من خلافه للمسلمين فلا يؤخذ به في ما أكله ونفس قتلها وكلّ شيء فعله مدينًا به فلا شيء عليه فيه إذا رجع إلى دين المسلمين. وقال بعضهم بغير هذا. والله أعلم وأحكم[٥].

## ٥ ـ في أحكام المشركين

وندين بتحليل دماء المشركين وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم[٦]، غير

---

(١) في الأصل «هي». م.

(٢) في الأصل «العتاق». م.

(٣) أمّا الجنّاوني فقد صرّح بقبول شهادة المخالفين من أهل التّوحيد إذا كانوا عدولاً (عقيدة نفوسة ٦). وأمّا الجيطالي فقد جوّز شهادتهم في الأحكام دون الولاية والبراءة والحدود وقد روى عن أبي المؤثر الصّلت بن خميس قولًا آخر متمثّلًا في قبول شهادتهم إن كانوا هم الغالبين ورفضها إن كان الإباضيّة غالبين. انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام ١/١٠٤.

(٤) في الأصل «جاءه».

(٥) أثبت المحشّي أنّ المخالف إذا كان متديّنا بتحريم أو تحليل ثمّ رجع إلى الإباضيّة فتوبته كافية ولا يلزمه قتل ولا غرم لما اتلف على يده (وقد كان يرى ذلك حقًّا) واحتجّ على ذلك بعدم تحميل عائشة مسؤوليّة القتلى والخسائر بعد توبتها انظر: المحشّي: حاشية الوضع ٦١.

(٦) أحلّ الإسلام غنيمة أموال المشركين وسبي ذراريهم إذا قاتلهم الإمام إلّا قريشًا فإنّهم تغنم =

المعاهدين منهم، فلا يحلّ منهم ما يحلّ من غيرهم من الدّماء والسّبي والغنائم ما داموا على العهد الّذي عاهدهم عليه المسلمون. فإن تركوه وامتنعوا من إعطاء الجزية[١] وقبول الإسلام فهم كغيرهم من المشركين يحلّ منهم ما يحلّ من المشركين من القتل والغنيمة ويحرم منهم ما يحرّم من المشركين من النّكاح و...[٢] والمواريث وغير ذلك ممّا يشبهه[٣].

وأمّا غزو المشركين وجهادهم وسبي ذراريهم وغنيمة أمولهم فذلك بإمام العدل أو بإذنه. وذلك أن يدعوهم الإمام إلى ما كان يدعوهم [إليه] رسول الله ﷺ من شهادة أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّدًا عبده ورسوله وما جاء به حقّ. وإلى هذا كان يدعو رسول الله ﷺ جميع المشركين[٤]. فمن أباه منهم أو أبى الجزية من أهل الكتاب والمجوس قاتله رسول الله ﷺ وسبى ذرّيته وغنم ماله. فهذا حكمه الّذي جرى على جميع أهل الشّرك. وما غنموا من شيء فهو كما ذكر الله في كتابه من قوله:

---

= أموالهم ولا تسبى ذراريهم لتحريم الرّسول ﷺ ذلك. انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٤، ٥، السّالمي: المشارق ٤٠٤، الجنّاوني: عقيدة نفوسة ٧.

(١) فيما يخصّ اختلاف العلماء في مقدار الجزية وممّن تؤخذ. انظر السّالمي: المشارق: ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، المصعبي: حاشية تبغورين ٤٤، ٤٥، المحشّي: حاشية الوضع ٦٢، ٦٤.

(٢) في الأصل «البائح». م.

(٣) أمّا إذا بقوا على عهدتهم ولم يحاربوا فإنّ ذبائحهم ونكاح نسائهم حلال إذا كانوا أهل كتاب خلافًا لما ينسب إلى عيسى بن عمير وأحمد بن الحسين من قولهما يحلّ من أهل الكتاب ما يحلّ من المشركين ويحرم منهم ما يحرم من المشركين انظر المصعبي: حاشية تبغورين ٤٤ (نقلا عن صاحب الوضع).

(٤) روي عن النّبي ﷺ أنّه بعث سرية فقال يا عليّ لا تقاتل القوم حتّى تدعوهم وتنذرهم وبذلك أمرت. وجيء بأسرى من حيّ من أحياء العرب فاعتذروا بأنّه لم يدعهم ولم يبلّغهم أحد فقال ﷺ: خلّوا سبيلهم حتّى تصل إليهم الدّعوة فإنّ دعوتي تامّة لا تنقطع إلى يوم القيامة. انظر: مشارق أنوار العقول: ٤٠٤. أخرجهما الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث ٧٩٢.

﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الأنفال: ٤١]. فجميع ما غنمه أهل العسكر فيقسم على ستّين سهما. فالخمس منها اثنا عشر سهمًا لمن سمّاها الله في كتابه ثلاثة منها لله وللرّسول ولذي القربى وثلاثة للمساكين وثلاثة لليتامى وثلاثة لابن السّبيل. فعلى هذا يقسم الخمس. وسهم الرّسول وسهم القرابة سهمان ساقطان في هذا الزّمان.

وأمّا الأسهم[1] الأربعة الباقية على الخمس فيه تقسم على جميع أهل العسكر للرّاجل سهم والفارس سهمان. ولا يحلّ للإمام أن يصطفي لنفسه[2] شيئًا. ولا يحلّ لأحد من أهل العسكر أن يأخذ لنفسه منها شيئًا حتّى يقسم الغنيمة ما خلا طعاما يأكله لبطنه أو علفا يعلف به دابّته. ومن غلّ منها شيئًا وخان به أهل العسكر أو سرق شيئًا منها ضلّ[3] /٥٥/ وهلك.

ولا يقطع يده على ما سرق منها قلّ أو كثر لأنّ له فيه سهمًا. ومن سرق ما له فيه سهم فلا قطع عليه. ويحلّ قتل الرّجال دون النّساء[4]. ولا يقتل منهنّ إلّا من أعان على قتال المسلمين. ومن أعان على قتال أو قاتلهم فلهم أن يقاتلوه ويدفعوه عن أنفسهم كائنا من كان. فإن ظفروا بهم حلّ قتال الرّجال وسبيهم وسبي النّساء والأطفال وغنيمة جميع الأموال. ولا يحلّ وطء نسائهم إلّا من بعد الاستبراء لذوات البعولة. ولا [يحلّ وطء] غيرهنّ ممّن لا

---

(١) في الأصل «السّهام». م.

(٢) في الأصل: أن يصفى للإمام».

(٣) وذلك لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّۚ وَمَن يَغۡلُلۡ يَأۡتِ بِمَا غَلَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾ [آل عمران: ١٦١].

(٤) بدليل أنّ سعد بن معاذ حكم في بني قريضة بقتل مقاتلهم فأقرّه رسول الله ﷺ على ذلك وقال له حكمت بحكم الله. انظر السّالمي: المشارق: ٤٠٩.

بعل [لهنّ]. وسنّ النّبي ﷺ في الإماء إذا اشترين أو سبين أن[1] يستبرأن[2]. ومن أحلّ نكاح المشركات[3] غير المعاهدات ضلّ وهلك. ومن حرّم نكاح الكتابيّات من بعد العهد ضلّ وهلك[4]. وكذلك كلّ من حرّم منهم شيئًا أحلّه الله أو أحلّ منهم شيئًا حرّمه الله ضلّ أيضًا وهلك.

وأهل الحرب إذا دخلوا بلدان المسلمين على الأمان منهم لا[5] يحلّ سفك دمائهم ولا غنيمة أموالهم. وقيل يأخذون[6] منهم مثل ما يأخذون[7] من تجّار المسلمين. وقيل عشر أموالهم الّتي[8] دخلوا بها[9] بلدان المسلمين[10].

---

(١) في الأصل «أو». م.

(٢) روى أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عبّاس أنّ النّبيّ ﷺ نهى عن وطء السّبايا من الإماء فقال: «لا تطؤوا الحوامل حتّى يضعن ولا الحوائل حتّى يحضن». وقال الرّبيع الحائل الّتي يأتيها الحيض حالا بعد حال (الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح باب ٢٧ في السّبايا والعزلة حديث ٥٢٦ وانظر حم ١٠٨/٤، ١٠٩، دي وضوء ١٢، طلاق ١٨. ولمزيد التّفصيل في الموضوع: انظر اطفيّش: شرح النّيل ٥١٨/٦.

(٣) في الأصل «المشركين». م.

(٤) في شأن تحريم نكاح المشركات يقول تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١] وفي شأن جواز نكاح الكتابيّة المعاهدة يقول تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَـٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: ٥] وقد اختلف في تأويل هذه الآية وفي نسخها وفي التّفريق بين الكتابيّة المعاهدة وغيرها وذهب الإباضيّة إلى جواز الزّواج من الكتابيّة المعاهدة والحرّة. انظر تفصيل ذلك: الجنّاوني: النّكاح ٢٨ ـ ٣٠.

(٥) في الأصل «ولا».

(٦) في الأصل «يأخذوا».

(٧) في الأصل «يأخذوا».

(٨) في الأصل «الّذين».

(٩) في الأصل «به».

(١٠) وانظر: السّوفي: السّؤالات: ٢٣٦.

## ٦ - في ردّة الموحّد غير المسلم

ولا يترك نصراني يتهوّد ولا يهودي يتمجّس ولا مجوسي يتوثّن. فإن تهوّد نصراني دعي إلى الإسلام. فإن أجاب إليه قبل منه. وإن رجع إلى منزلته الأولى من النّصرانيّة ترك على ما عليه من ملّته الأولى. وإن أبى من قبول الإسلام ولم يرجع إلى منزلته قتل لردّته. وكذلك اليهودي والمجوسيّ على هذه المنزلة. يدعى كلّ واحد منهما إلى الإسلام. فإن أجاب قُبِلَ أو يرجع إلى ملّته الأولى ولا يُدعى إليها. فإن رَجع بنفسه تُرِكَ على ما هو عليه من ملّته الأولى. وأمّا من رجع من أهل الأوثان إلى المجوس يُتْرَكُ على دين من رجع إليه وغيرهم من أهل الكتاب ويُحْكَمُ عليه بجميع أحكام من رجع إليه ودخل في ملّته. وكذلك المجوسيّ إذا تهوّد واليهودي إذا تنصّر يُحْكَم عليه بأحكام [اليهود أو] النّصارى[1].

## ٧ - في دعوة المشّرك إلى الإسلام

وأمّا ما كان من دعوة الإمام لأهل الشّرك [فإنّه][2] يدعو أمراء أهل المدائن والقرى. فإذا دعا أمراءهم وأخيارهم قامت الحجّة على الجميع. وليس عليه أن يدعوهم واحدا واحدا. وأمّا أهل البوادي فلا يقاتلوهم حتّى يدعوهم واحدا بعد واحد ويدعوهم بلغتهم الّتي يفهمونها. وإن كان القوم الّذين يدعوهم الإمام إلى دين الله وطاعته عجما لا يفهم عنهم ولا يفهمون عنه أقام عليهم الحجّة بالتّرجمان الأمين الّذي يفهم اللّغتين ويحكيهما. ويبلّغ القوم عن الإمام ما دعاهم إليه بلغتهم الّتي يفهمونها. ويُفْهِمُ الإمامَ ما أجابوه به بِلُغته الّتي يفهمها. وكذلك حاكم القوم إذا كان لا يفهم لغتهم ولا

---

(١) وانظر السّالمي: المشارق ٤٠٤.

(٢) أضفنا «فإنّه» للرّبط.

يفهمون لغته أقام التّرجمان الأمين بينــه وبينهم يُفْهِمُه عن القوم ويُفْهِمُ القَوْمُ به عن أنفســهم. وقيل أيضًا لا يدعوهم الإمــام إلّا بأمينيــن وبهما يترجم، وكذلك الحاكم. والله أعلم وأحكم.

## ٨ ـ في دعوة المخالفين من المسلمين

ويُدْعَى أهل الخلاف إلى ترك ما به ضلّوا وإلى ولاية أئمّة المســلمين وولاية من ولي الأئمّة والبراءة ممّا برئوا منه. فإنّ أبى [الواحد منهم] قبول ما دعوناه إليه وردّ دعوتنا وســفّه مقالتنــا وباين مناصبتنا اســتحللنا قتاله وســفكنا دمه. ولا يُجَاوَزُ سَــفْكُ دمه إلى غنيمة ماله ولا ســبي ذرّيّته ما تمسّــك بتوحيد ربّه. والإقرار بما جاء في ذلك عن النّبيّ ﷺ: «**أُمرت أن أقاتل النّاس حتّــى يقولوا لا إلٰــه إلّا الله. فإذا قالوها عصمــوا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها.** قيل: وما حقّها يا رســول الله؟ قال: **كفر بعد إيمان أو زنــا بعد إحصــان أو قتل النّفــس الّتي حــرّم الله**»[1]. وقيل عــن جابر ابن

---

(١) أخرجه الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح باب ١٧: جامع الغزو في سبيل الله حديث ٤٦٤. دى سير ١١، حدود ٢. خ ديّات ٦٦ ـ م قسامه ٢٥، ٢٦. د حدود ١ ـ ت حدود ١٥، ديّات، ١٠ ن قســامة ٦، تحريم ٥ جه حدود ١ ـ حم ٣٨٢/١، ١٨١/٦. وورد في البخاري: باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نســبوا إلى الرّدّة، عن أبي هريرة قال لمّا توفّي النّبيّ ﷺ واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب قال عمر كيف تقاتل النّاس وقد قال رسول الله ﷺ «**أُمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله. فمن قال لا إله إلّا الله عصم منّي ماله ونفسه إلّا بحقّه وحســابه على الله**». قال أبو بكر والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والــزّكاة فإنّ الزّكاة حقّ المال. والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدّونها إلى رســول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها إلى آخر الحديث. كتاب اســتتابة المرتدّين. وفي رواية مســلم: عن عبد الله قال «لا يحلّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلّا الله وأنّي رســول الله إلّا بإحدى ثلاث الثيب الزّنا والنّفس بالنّفس والتّارك لدينه المفارق للجماعة» كتاب القسامة باب ١ ما يباح به دم المسلم.
وأمّا ما ذكر من شدّة بعض علماء الإباضيّة (كأبي خزر) على مخالفيهم فقد علله بكلي (وهو أحــد علماء الإباضيّة المعاصرين توفّي ســنة ١٩٨٦) بما يعامــل به الإباضيّة من =

زيد رضي الله عنه أنّه قال: أزيد رابعة /٥٦/ من كتاب الله وهي قتل الفئة الباغية حتّى تفيء إلى أمر الله لقول الله عز وجل: ﴿ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩].

= قسوة وشدّة فالعبيديّون مثلًا كانوا يعاملون الإباضيّة معاملة المارقين من الدّين. وقد ركّز بكلي حاجة الأمّة إلى التّلاحم وترك الانقسام ومظاهر التّعصّب انظر الجيطالي: قواعد الإسلام ٦٦/١ تع ١ للمحقّق عبد الرّحمٰن بكلي. وخير ما يستدلّ به الإباضيّة على تسامح كثير من أسلافهم قول أبي حمزة المختار «النّاس منّا ونحن منهم إلّا عابد وثن وكفرة الكتاب وإمام جائر». (طبقات الدّرجيني ٢٦٧/٢). ويشتدّ الإباضيّة على من يحلّ دم الموحّد. بل يصل بهم الأمر إلى الحكم بالشّرك على من يصدر منه ذلك انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: ٨.

## الباب الثاني عشر

# في الحكمة

### ١ـ في وصف الله بالحكيم

والله الحكيم لذاته وبذاته وفي ذاته. ومعنى «حكيم» أي: ليس بعابث. وحكمته على وجهين: فحكمته الّتي هي نفي العبث عنه صفته لا غيره. وحكمته في فعله هي وضعه الأشياء بمواضعها.

والله حكيم بذاته لا بمعنى غيره ولا بأفعال فعلها. بل هو حكيم لم يزل ولا يزال كذلك. ولو كان حكيما بفعله الّذي هو حكمته منه لوجب بذلك ألّا يكون حكيمًا قبل فعله ووضعه الأشياء بمواضعها. فمن ليس بحكيم فهو عابث. ومن كان العبث عنه منفيّا فهو حكيم. والله تعالى لم يزل منفيّا عنه العبث والخطأ. فثبت أنّه حكيم في أزليّته إذ لا يجري عليه العبث والخطأ. فثبت أنّه حكيم في أزليّته.

### ٢ـ في صلة الحكمة بخلق الجور والعبث

فإن قال ليس كلُّ ما فعله حكمةً وصوابًا. ولا يجوز عليه العبث والخطأ في التّنزيل. قيل له: نعم، أفعاله كلّها حكمة وعدل وصواب. ولا يجري عليه أن يخطئ ولا يعبث ولا يجور ولا يظلم. فإن قال: فإذا نفيتم عن الله الجور والخطأ والعبث في التّدبير أليس قد نفيتم عنه الجور والخطأ والكذب والزّور والمنكرات كلّها أن يكون ذلك. فإنّ العدل والإحسان والأفعال والمنّة والرّحمة أولى به من الجور والخطأ والكذب والزّور والافتراء عليه والشّرك والكفر به وجميع ما لا يليق به ولا ينسب إليه؟ قلنا: إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنْسَب إليه الظّلم والجور والخطأ والعبث. ولا

ينسب الخطأ والجور والعبث إلّا إلى الجائر المخطئ. فتعالى الله أن يكون جائرا مخطئا وأن يكون سفيها عابثا. فإن قال: فَمِنْ أين يكون حكيمًا ليس بعابث، عدلا ليس بجائر، من يفعل الخطأ والجور؟ وهل العابث إلّا من يفعل العبث والجائر إلّا من يفعل الجور؟ فمن أولى منكم بالوصف له بالجور والخطأ والعبث إذ أدخلتم الجور والخطأ في فعله وتدبيره؟ فلو جاز أن يفعل الجور من ليس بجائر والعبث من ليس بعابث لجاز أن يفعل العدل من ليس بعدل والحكمة من ليس بحكيم.

والثابت[1] أنّ الله تبارك وتعالى حكيم بذاته. لا لفعله الحكمة كان حكيمًا. فلو كان كذلك لكان قبل فعله عابثًا جائرًا. وليس بأن فعل الحكمة كان حكيمًا [وبفعل] العدل كان عدلا. ولكنّه عدل إذ لا يجري عليه أن يخطئ. وليس في أن جعل[2] الجور والظّلم والخطأ في عينه جورًا وظلمًا ما يثبت له الجور والظّلم. ولا في أن جعل العبث في عينه عبثا ما يثبت له العبث والخطأ. ولا يكون جائرًا من جعل الجور في عينه جورًا حكمةً منه وعدلًا. فليس في أن جعل الجور في عينه جورًا مخالفًا للعدل ما يثبت له الجور والخطأ. كما أن ليس في الحكمة أن جعل الحركة في عينها حركة ما يثبت له أن يكون متحرّكًا. ولا أن جعل السّكون في عينه سكونًا[3] ما يثبت له أن يكون ساكنًا. فالجاعل للأشياء على ما هي به[4] في أعينها حسنها وقبيحها حكيم ليس بعابث وعدل ليس بجائر. وأمّا من يفعل الجور ولم يجعله في عينه جورًا ولم يخالف بينه وبين العدل فهو جائر بفعله الجور وكذلك يكون عدلًا بفعله

(١) في الأصل «والثّالث». م.
(٢) في الأصل فوق «جعل» حرف «خـ» أي أثبت هذه الكلمة في نسخة ثانية.
(٣) في الأصل «سكون».
(٤) في الأصل «بها». م.

العدل. فإذا ترك العدل صار غير عادل. وإذا تـرك الجور صار غير جائر. وأمّا من كان عـدلًا لذاته لا بفعل فعله والجور عنه منفي لنفسـه ولذاته ولا يكون بإحداثه الجـور جائر ولا بإحداثه العدل عدلا ولا يسـتحقّ مـا هو عليه من صفاته لمعنى غيره. وإنّما استحقّها لذاته ولنفسه[1].

فإن قال: أخبرني عن الظّلم الّذي نفاه الرّبّ عن نفسـه إذ لا يكون بخلقه الظّلـم ظالمًا ولا بخلقه الجور جائـرًا. قلنا: إنّ الله تعالى نفى عن نفسـه أن يكون ظالما ومعناه أن /٥٧/ يؤاخذ أحدًا بغير عملـه ويعذّبه على غير فعله. فهذا الظّلم الّذي نفاه الرّبّ عن نفسـه لنفسـه ولذاته إذ لا يجري عليه الظّلم والجور ولا يكون الظّلم إلّا وثـمّ من ظلم به والجور إلّا ومن جار به كما أن لا حركة إلّا والمتحرّك بها و[لا] سـكون إلّا والسّاكن به. وكذلك الأمراض والزّمانات وصفات الخلـق كلّها أن يكون موصوفًا بهـا. ولا يكون بإحداثه الحركة متحرّكًا ولا بإحداثه السّـكون سـاكنًا. وليس في أن نفى عن نفسـه الحركـة أو يكون متحـرّكًا بها نفـيٌ لحدوثهـا وخلقها. وكذلك السّـكون والأمراض وغير ذلك من صفات الخلق الّتي نفاها الرّبّ عن نفسـه ليس في نفيها عن نفسـه أن يكون موصوفا بها نفيٌ لحدوثها وتدبيرها. وكذلك قولنا في الظّلم والجور ليس في نفي الله لهما عن نفسـه أن يكون يظلم بهما نفيًا لحدوثهما وخلقهما. فهذه نظيرة لمسألته لا فرق.

## ٣ـ في حكمة الله في كلّ ما فعل وترك

فإن قال: أخبرني عن خلقه لجميع ما خلق أحكمة منه أم[2] صواب؟ قيل له: نعـم [حكمة]. فإن قـال: أرأيت إن تـرك الحكمة أيكـون تركها حكمة

---

(١) لقد أورد أيضًا أبو عمّار ما يقـرب من هذه المعاني عند مناقشـته المعتزلة في قضيّة خلق الأفعال انظر كتابه الموجز ٣٧/٢، ٣٨.

(٢) في الأصل «أو». م.

[و]فعلها حكمــة؟ قلنا: إنّ الله تبارك وتعالى فعله حكمــة وتركه حكمة[١]. ولا يكون فِعْلُهُ شــيئًا أولى بالحكمة من تركه ولا تركه أولـــى بالحكمة من فعله. ففعله لما فعل حكمة وتركه لما ترك حكمة. فإن قال قائل: فكيف يكون حكيمًا من ترك فعل الحكمة؟ قيل له: من كان يفعــل الحكمة كان حكيما [و]إذا ترك فعلها [صار] ليس بحكيم. وأمّا من كان حكيمًا بذاتــه فليس في أن ترك فعل الحكمة ما يثبته غير حكيم. فهو حكيم في ذاته فعل الحكمة أو تركها.

## ٤ ـ في علّة الفعل ونفيها

فإن قال: هل يفعل شــيئًا أو يتركه لعلّة؟ قيل لــه: يفعل لا لعلّة ويترك لا لعلّة، ويفعل لعلّة ويترك لعلّــة. فكلا المعنيين جائز. فــإن قال: كيف يكون حكيمًا من يفعل لا لعلّة؟ قيل له: أمّا مــن كان لفعله الحكمة كان حكيمًا إذا فعل شيئًا لعلّة فليس بحكيم وكذلك إذا تركه لا لعلّة فليس بحكيم. [و][٢] ما كان يجرّ بفعله المنافعَ ويدفع به المضارّ فليس بحكيم إن فعل لا لعلّة. وأمّا من كان لا يجرّ بفعله نفعا ولا يدفع به ضــرّا ولا يزداد به حكمة ولا ينتقص بتركه من الحكمة فهو حكيم، وإن فعل لا لعلّة، وكذلك إن ترك لا لعلّة. فالله موصوف بالحكمة أحدث شيئًا أو لم يحدثه أو ترك شيئًا أو لم يترك.

فإن [قال:] أخبرنــي عن الله تبارك وتعالــى إذا كان[٣] يخلق لعلّة ويخلق لغير علّة، فهل يجوز أن يخلق الأشياء كلّها لعلّة أو يخلقها كلّها لغير علّة، أو يترك خلقها كلّها لعلّة أو يتــرك خلقها لا لعلّة؟ قيل له: ســؤالك يتّجه [إلى أنّك] إن أردت بخلق الأشــياء كلّها لعلّة هي غير الخلق من قبل أنّه لو كانت

---

(١) في الأصل «يفعل حكمة ويتركها». م.

(٢) في الجملة نقص عوّضــه المحقّق بالنّقــاط المتتابعة. والتّرجيح مــن عندنا بناءً على السّياق. م.

(٣) في الأصل «إذا أن». م.

ها هنا علّة لها خَلَــقَ الخلقَ لم تَعْدُ تلك العلّة منزلتيــن: أمّا أن تكون قديمة أو[1] محدثة، فلا تعدو أن[2] تكون محدثة لعلّة غيرها أو لغير علّة. فإن كانت لعلّــة غيرها فالعلّة علّةٌ [و]للعلّــة علّةٌ إلى ما لا نهاية لــه ولا غاية. فهذا من المحال: أن يوجد ما لا نهاية ولا غاية له من الأشياء. فلمّا استحال وجود ما لا غاية له مــن المحدثات وجب أن يكون[3] الخلق لعلّــة هي غير الخلق أو تكون العلّة قديمة. فمحال أن تكون العلّة موجودة إذا كانت علّة لوجوده. فإذا كانت قديمة فقد وجــب أنّ المعلول قديم فلمّا صحّ بالدّلائل أنّ[4] الأشــياء محدثة وجب أنّه لــم يحدثها لعلّة هي غيرهــا. وإن أردت بقولك «هل خلق العالم[5]لعلّة ليســت غير الخلق» فقد خلق بعضه علّة ويجــوّز أن يخلقه كلّه لعلّة. وأمّا ألّا يخلق /٥٨/ شيئًا إلّا لعلّة فلا يجوز.

وأمّا قولك: هل يترك حدث الأشياء كلّها لعلّة أو لغير علّة؟ الجواب في ذلك: أنّه يجوز أن يحدث الأشياء كلّها لا لعلّة، ويجوز ألّا يحدثها ولا يجوز ألّا يحدثها لعلّة لأنّه لا تخلو تلك العلّة الّتي من أجلها لم تحدث الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة. فإذا كانت محدثــة فهذا محال من القول. فما بال الأشــياء لم تكن قبل حدوث العلّة الّتي لها لم تكن الأشياء. وأيضًا لو كانت العلّة قبل أن يحدث الأشــياء محدثة[6] لتناقض القــول لأنّ العلّة الّتي تمنع الحدث توجب الحدث [و]لأنّ العلّة الّتي تعدم الأشــياء كلّها محدثة. فصار الحدث يمنع المحدث. فهذا فاســد لا يجوز. فإن كانت العلّة قديمة فمحال

---

(١) في الأصل «أم». م.

(٢) في الأصل «من أن». م.

(٣) في الأصل «وجب أن الله تبارك وتعالى أن يكون». م.

(٤) في الأصل «وإلّا .... أنّ الأشياء». م.

(٥) في الأصل «العلم».

(٦) في الأصل «العلّة لم يحدث الأشياء محدثة تناقض...». م.

حدوث شيء من الأشـياء إذا كانت العلّة الّتي منعت حدوثها قديمة. فالقديم استحال عدمه بعد إذ كان موجودا كما اسـتحال وجوده بعد إذ كان معدومًا. فصـارت العلّة الّتي لها لم تكن الأشـياء لم تزل ولا تـزال. فمحال حدوث شيء معها إذا كانت لم تزل ولا تزال.

## ٥ ـ في تعذيب الأطفال والمجانين وذبح البهائم

فإن قال: أخبرني عن الّذي تعبد أليس هو أرحم الرّاحمين؟ قيل له: نعم، هو أرحم الرّاحمين. فـإن قال: وكيف يكـون أرحم الرّاحميـن مع تعذيب الأطفال والمجانين والبهائم؟ أو[1] كيف يكـون حكيمًا رحيمًا من أمر بذبح الحيوان وتسـخيرها مع علمه بأنّهـا لا ذنب لها ولا جـرم[2]؟ فإنّا نقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إن الخلق والأمر لله. فله أن يفعل ما يشاء وكيف شاء. ولا شـريك له في خلقـه. ولا دافع لـه عمّـا أراد. وذلك أنّه آلَـمَ الأطفال والمجانين والبهائم وسـائر الحيوان الّذين لا جرم لهم فـي الدّنيا عبرة لهذا الخلق المحتمل للاعتبار ليعلمـوا أنّ الأمرَ له والخلقَ وأنّه ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] وأنّه متفضّل على من[3] لم يوصـل إليه هذه الآلام. فلو كان، تبارك وتعالى، ظالمًا خارجًا من الحكمة بإيصالـه[4] الآلام إلى الأطفال والمجانين والبهائم وما أشـبهها كان غير متفضّل على من دفع ذلك عنـه...[5] فلمّا أن كانت اللّذات ضـدّ الآلام فكانت فضلًا من فضل الله، تبـارك وتعالى، على

---

(١) في الأصل «أم». م.

(٢) لقد نسب هذا القول إلى البراهمة وردّ على ذلك بأنّه إن أريد بذلك المصلحة فلا قبح. وقد مثّل المقدّسي لذلك بالإنسـان الّذي يكره على شرب الدّواء ولا يسـتقبح أحد ذلك لأنّ المصلحة تقتضي ذلك انظر المقدسي: البدء والتّاريخ ١٠٩/١.

(٣) في الأصل «عمّن».

(٤) في الأصل «بإصاله».

(٥) جملة غير واضحة في الأصل. م.

خلقه. فصار حبسه لِمَالِهِ عدلا منه وحكمة وأنّه غير ظالم لفعل ما ترك من اللّذات من إيصال الآلام والأوجاع وجميع المضارّ إلى البهائم والمجانين وغير ذلك من الحيوان. ولو لم يكن له فِعْلُ تَرْكِ اللذات لم يكن فِعْلُ اللّذات له فضلًا ولا منًّا وكانت اللّذات واجبة عليه. فلمّا صحّ بطلان وجوب فعل اللّذات عليه صحّ أنّها فضل من فضله وطَوْلٌ من طَوْلِهِ وأنّ ضدّها من الآلام عدل من عدله وأنّه بفعله ذلك غير ظالم. فإن قال: لِمَ لا أعبّر[1] هذا الخلق بغير إيصاله[2] (كذا) الآلام إلى الأطفال والمجانين والبهائم إذ كان قادرًا على ما يعبّرهم بغير إيصال الألم إلى الأطفال والبهائم[3]؟ فإنّا نقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إنّه على تعبير الخلق بغير إيصال الألم إلى الأطفال والبهائم قادر. وهما جميعًا حكمة. فلمّا أن كانا جميعًا حكمة كان /٥٩/ له أن يفعل ذلك وله ألّا يفعله لأنّه ليس واحد بأولى به من الآخر. ولو كان واحد منهما أولى به من الآخر كان بتركه ما كان أولى به نقص. وهو تعالى غير موصوف بالنّقص لأنّ النّقص من صفات الخلق الذّليل المقهور. فلمّا بطل هذا صحّ أنّه لا يكون رفع الآلام أولى به من إيصالها. [و]إذا كانا جميعًا حكمة منه صحّ أنّه غير ظالم ولا منقوص ولا خارج[4] من الحكمة إذا آلمها ولم يلذّها.

## ٦ ـ في تعذيب العبيد

فإن قال: فهل يكون حكيمًا من فعل ذلك منّا بعبيده؟ قيل له: ليس بحكيم من فعل منّا بعبيده لوجوه. أمّا أحدهما فإنّه منهي عن ذلك[5]. والوجه

(١) أعبّر: أي جعل لهم عبرة.

(٢) في الأصل «إصالة».

(٣) صياغة غير دقيقة. م.

(٤) في الأصل «وللخارج». م.

(٥) لقد جاءت نصوص كثيرة تنهى عن تعذيب الحيوانات وتتوعّد من يؤذيها. قال ﷺ: «دخلت امرأة النّار في هرّة ربطتها فلا هي أطعمتها ولا هي أرسلتها تأكل من خشاش =

الثّاني أنّه لا يملك نفس عبده ولا هو الخالق لها فيفعل في خلقه ما يشاء وأنّه يملك خِدْمَتَه وبَيعه وشـراءه فيفعل في ما ملكه ما يشـاء من بيعه وشـرائه وخدمته وما أشـبه ذلك. وهو لله مملوك من جميع الجهات يفعل به ما يشاء وما أراد من حدثـه وبقائه وفنائه وحياته وموته وصحّته وسـفهه. فليس فعل واحد هو من كلّ الوجـوه أولى بالحكمة من الآخر. فنحـن ليس لنا إيصال الآلام إلى عبدنا إلّا أن نؤمر بذلك. ووجه آخر: قُبِّحَ ذلك منّا أن نفعله بعبيدنا لأنّ حكم عبيدنا حكمنا في وجود الآلام والمكروهات. فلمّا أن كان الحكم واحدا قَبُحَ في عقولنا أن نوصل إلى من هـو في مثل خلقتنا أمرا إن رجع به علينا نالنا من مكروهه مـا نال عبيدنا. والله، تبـارك وتعالى، خارج من هذه الصّفات الّتـي تَقْبُحُ منّا إن نحـن فعلناها بعبيدنا لأنّه تبـارك وتعالى مالك لعبيده من جميع الجهات وليس يملكهم بتمليك أحد ولا يملّكه إيّاهم أحد. والأشياء كلّها له في ملكه وسلطانه. وليس بنظير لخلقه فيقبح به ما يفعله من الآلام لأنّه، تبـارك وتعالى، لا يداخلـه ألم ولا يؤذيه شـيء ولا يدخل في مكروه. تعالى ربّنا عن ذلك علوًّا كبيرًا.

## ٧ ـ في معنى الرّحمة

فإن قال: أخبرني عن الّذي تعبد أليس هو أرحم الرّاحمين؟ قيل له: نعم. فإن قال: فكيف يكون أرحم الرّاحمين بمن ابتـلاه بأمره ونهيه مع علمه بأنّه يخالف أمره ويستوجب عقوبته؟ وهلّا يكون من رحمته لنا و...[1] ألّا يخلقنا إذا علم ذلك منّا؟ وإذا خلقنا فهـلّا جعلنا أمواتًا؟ وإذا جعلنـا [أحياء] فهلّا

= الأرض حتّى ماتت». (خ بدء الخلق ١٦ ـ م توبة ٢٥ ـ جـه زهد ٣٠ ـ دي رقاق ٩٣ ـ حم ٢١٦/٢). وإن كان تعذيـب الحيـوان حرامًا فمن بـاب أولى أن يكون تعذيب الإنسـان محظورًا لأنّه أرفع شأنًا من الحيوان.

(١) نقص في الأصل. نرجّح «عدله». م.

[جعلنا حيوانًــا][1] أو في معنى من لا يحتمــل التّكليــف إذ كان عالما بأنّا نخالف أمره ونستوجب عقوبته؟ وإذا جعل لنا عقولًا فهلّا أزال عنّا التّكليف؟ وإذا لم يُزِلِ التّكليفَ عنّا فهلّا جعلنا ترابا بعــد تكليفه إيّانا؟ وإذا لم يجعلنا ترابا فهــلّا تركنا بلا حســاب ولا ثواب ولا عقــاب؟ وإذا لم يُــزِلِ الثّواب والحساب والعقاب عنّا فهلّا أســكننا الجنان رحمة منه ومَنًّا. وإذا لم يسكننا الجنان فهلّا عفا عن مســيئنا وأثاب محسننا؟ فإذا لم يفعل شــيئًا ممّا ذكرنا فكيف يكون أرحــم الرّاحمين مع ما وصفنا؟ فقيل له: هــو أرحم الرّاحمين بأوليائه وأهل طاعته[2] وليس برحيم بأعدائه وأهل معصيته ومن كفر به. وهو أيضًا أرحم مــن غيره من الأب والأمّ وغيرهما ممّن يرحم إذ كان يُنْسِــئُ في الأجل ويوســع في الرّزق ويُدْخِلُ الجنّــة. والأب والأمّ وغيرهما من الخلق ممّن يرحم لا يفعلون هذا ولا يطيقونه. ورحمتهم إن رحموا[3] دون ما وصفنا /٦٠/. فلمّا كان من رحمته الحكيم ما وصفنــا كان أرحم [الرّاحمين][4]. وأمّا قولك: فهلّا رحمنا بترك خلقه لنا إذ علم أنّا نعصيه ونستوجب عقوبته؟ قلنا: هذا من الكلام خلف لأنّه لو يخلق خلقا لم يكــن للرّحمة معنى لأنّه إذا لم يخلقه فهو ليس [برحيم][5] ولا معنى لرحمتــه من ليس [بحكيم][6] وكذلك لا معنى لرحمته من جعله مواتا.

---

(١) في الأصل «جعلنا حيوانًا فهلّا أو في معنى من...». م.

(٢) قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] وقال أيضًا: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ۝ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ [الحجرات: ٤٨، ٤٩] ولذلك أشــار أبو عمّار إلى أنّ العذاب خاصّ والرّحمة عامّة. انظر كتابه شرح الجهالات: ٤٤٠.

(٣) في الأصل «يرحمون». وأثبت المحقّق «يرحموا». م.

(٤) أضفنا كلمة [الرّاحمين].

(٥) أضفنا كلمة [برحيم].

(٦) أضفنا كلمة [ بحكيم].

وأمّا قولك: فهلّا جعلنا أطفالًا أو في معنى من لا يحتمل التّكليف إذ جعلنا حيوانا؟ قلنا: إنّه، تبارك وتعالى، لو فعل ذلك كان منه حكمة. وكذلك [إن] ترك [كان] منه حكمة لأنّه لا يخرج من الحكمة بترك ما لم يفعل ولا بفعل ما فعل ممّا ليس واحد منهما أولى بالحكمة من الآخر. فهو حكيم لا يزداد فضله بما فعل ولا ينتقص من فضله بترك ما ترك. وإنّما ألزمهم التّكليف لما أراد من ثواب أهل طاعته وعقوبة أهل معصيته.

وأمّا قولك: فكيف يكون أرحم الرّاحمين من خلق خلقا أمرهم بما علم أنّهم لا يفعلونه وأنّهم يستوجبون عقوبة الأبد؟ فإنّا نقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إنّ الله ﷻ لم يخلق من علم أنّه يكفر به ويستوجب عقوبة الأبد، ولا أمره ولا نهاه رحمة منه له. وذلك أنّ الرّحمة به أن يعصمه ممّا يستوجب به عقوبته أو يخلقه طفلًا أو في معنى من لا يحتمل التّكليف. فمن كان الرّحمة له وجه (كذا) وإذا لم يفعل ذلك به فليس ذلك رحمة له منه[1].

فإن قال: فكيف يصفه أنّه أرحم الرّاحمين وهو غير رحيم بعبده[2] الّذي علم أنّه يكفر به ويستوجب عقوبته؟ قيل له: إنّي لم أصفه بأنّه أرحم الرّاحمين بأعدائه. وإنّما قلت إنّه أرحم الرّاحمين بأوليائه وأهل طاعته. فإن قال: فكيف أطلقت له صفة الرحمة[3] وهو ببعض[4] خلقه غير رحيم؟ قيل له: إنّما أطلقت له «رحيم» بأوليائه. وأمّا من جحد حقّه وأنكر ربوبيّته فهو[5] غير رحيم به مع أنّه لم يستوجب صفة رحيم لفعل فعله به [بل] هو رحيم

(١) فمن لم يكن في وجهه من هذه الوجوه فلا رحمة له منه تعالى.
(٢) في الأصل «لعبده».
(٣) في الأصل «التّرحيم». م.
(٤) في الأصل «من بعض».
(٥) في الأصل «وهو».

لذاتــه وبذاته لا بفعل رحم بــه خلقه. وأمّــا قولك: فهلّا جعلهــم ترابًا بعد التّكليف؟ فإنّه لم يجز له أن يجعلهم ترابا بعد أن استوجب منهم طائفة ثوابه وطائفة أخرى عقابــه [لأنّه إن فعل ذلك[١] كان غير مفــرّق بين وليّه وعدوّه، [وكذلك][٢] إذا لم يُـثِبْ أولياءه على طاعته ولم يعاقب أعداءه على معصيته. ولا يجوز أن يكون حكيما من لا يفرّق بين وليّه وعدوّه].

وأمّا قولك: هو أسكنهم الجنان جميعًا إذ لم يجعلهم بعد التّكليف ترابًا. فإنّا نقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إنّــه إن أدخلهم الجنان جميعا فقد أحلّ العدوّ محلّ الولــيّ. وذلك تركُ التّفريق بين العــدوّ والوليّ. ولمّا لم يجز أن يساوي الحكيم بين العدوّ والوليّ بالعلّة الّتي وصفنا استحال أن يجمعهم في الجنّة جميعًا.

وأمّا قولك: إذ لم يدخلهم الجنّة جميعًا فهلّا أثاب المحســن وعفا[٣] عن المســيء الكافر؟ قلنا: إنّه لو جاز[٤] ألّا يعاقب الكافر لجاز ألّا يثيب الوليّ. فلمّا لم يجز تَرْكُ ثواب الوليّ لم يجز تَرْكُ عقاب الكافر العدوّ.

### ٨ ـ في العدل والتّفضّل

وأمّا ما كثر به ســؤاله ممّا يجمعه جــواب واحد من المضــارّ والمنافع والصّحّــة والأمراض والغنــى والفقر والحيــاة والموت والعــون لمن أعانه والخذلان لمن خذله، فأيّ /٦١/ شيء أولى به من الآخر عدله أو فضله؟ فلا يقال في شيء من هذا أولى به من الآخر. فكلّ ما فعله إن تفضّل على عباده

(١) حذفنا من الأصل «فهم» ليستقيم التّركيب.
(٢) أضفنا كلمة «وكذلك» ليستقيم التّركيب.
(٣) في الأصل «يعفو». م.
(٤) في الأصل «لا يجوز».

به[1] [ فهو فضل][2] وإن لم يتفضّل [به فهو][3] عدل بحسب الأفضال. فذلك حكمة منه. فلا يكون شـيء من هذا أولى بالحكمة من غيـره. فهو متفضّل على عباده برفع المكروهات ودفع المضرّات[4]. ومـن ترك أن يتفضّل عليه فليس بظالم له في ترك الأفضال. ولو كان ظالمًا بتركه رفع المكروهات لكان غير متفضّل[5] أن لو رفع ذلك. ولمّا أن كان رفـع ذلك فضلاً من فضله كان فعل ذلك عدلا من عدله.

فإن قال: هل أراد شـتمه وعصيانه والكفر به؟ فإنّا نقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إنّـه لا يريد أمرًا إلّا كان. ولو[6] لم يرد أن يُعصى ويُشـتم لم يُعص ولم يُشتم لأنّه غالب قاهر، تبارك وتعالى. فلم يُرد أن يُشتم من طريق الطّلب للشّتم والأمر به[7] لا من طريق التّعرّض له كالرّجل يتعرّض للشّتم فيشـتم. فذلك موجود في الخلق. قد يُشـتم الرّجل ويقال أنت أردت هذا الشّتم أي: تعرضّت للشـتم إذ فعلت ما لم يكن لك أن تفعله. والله ﷻ لم يفعل فعلا ليس له [أن يفعله][8] فيكون متعرّضًا لشـمته. ولكن أراد شـتم الشّـاتمين له أن يكون خلاف مدح المادحين له معصية في عينه لا طاعة. فإن قـال: كيف يكون حكيمًا من أراد شـتمه؟ قلنا: من كان الشّـتم يؤذيه ويؤلمه فليس بحكيم إن أراده. وأمّا من كان الشّتم لا يؤذيه ولا يؤلمه فهو

(١) في الأصل «منه».
(٢) أضفنا «فهو فضل».
(٣) أضفنا «فهو» وفي الأصل حرف واو قبل كلمة «عدل».
(٤) في الأصل «الضّرورات».
(٥) في الأصل «متفضّلاً».
(٦) أضفنا «لو».
(٧) حذفنا من الأصل حرف «الواو» الواقع قبل «لا من طريق».
(٨) أضفنا «أن يفعله».

حكيم وإن أراده. فإن قال: فكيف يكون حكيما من قدر على منع شتمه[١] ومعصيته ولم يمنع من شتمه ومعصيته؟ قيل له: إنّ الله، تبارك وتعالى، وإن كان قادرا على ألّا يُعصى ولا يُشتم لم[٢] يخرج من الحكمة بتَخْلِيَتِهِ إيّاهم ومعصيته وشتمه، إذ كان الشّتم لا يؤذيه ويؤلمه وهو قادر على منعه ولم يمنعه[٣]. ولو شاء ألّا يكون لم يكن. فإنّه بإرادته لذلك وتخليته خارج[٤] من الحكمة. فإن قال: فكيف يكون حكيمًا من يخلق من يعلم أنّه يعصيه ولا يطيعه؟ قيل له: من كانت طاعة من يطيعه لا تنفعه ومعصية من عصاه لا تضرّه فهو حكيم وإن خلق من علم أنّه سيعصيه ولا يطيعه. وأيضًا إن خلق من علم أنّه سيعصيه فهو قادر على أن يؤاخذه على عصيانه. فهو حكيم وإن خلقه وهو يعلم أنّه سيعصيه[٥].

---

(١) في الأصل «على المنع بشتمه». م.

(٢) في الأصل «فلم».

(٣) في الأصل «المنع منه لم يمنع». م.

(٤) في الأصل «وذلك خارج».

(٥) كلّ هذه المسألة الّتي عرضها راجعة إلى قوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] وقوله ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧].

# في الابتلاء والتّمحيص والفتنة

## ١ - في الغرض من التّكليف

والابتلاء والتّمحيص والفتنة ذلك كلّه معنى واحد. قد ابتلى الله عباده بالفرائض ومحّصهم بها. فإن قال: فكيف جاز التّمحيص ممّن يعلم الأشياء ويعلم ما يصير إليه وما يكون عنها ومن يطيعه ومن يعصيه؟ الجواب في ذلك: أنّ الله محّص عباده وابتلاهم بالأوامر والنّواهي استعبادا منه لهم ليثيب الطّائع ويعاقب العاصي لا لاستفادة[1] علم لم يكن. بل هو عالم بما كان وبما يكون وبما لا يكون أنّه لا يكون. وقد قيل: وجه تمحيص الخالق للمخلوق ليعلم المنافق من المخلص والجبان /٦٢/ من الشّجاع والخائن من الموفي. فلو لا ذلك ما علم هؤلاء من غيرهم. فلو لم يبتلهم بالفرائض ولم يمحّصهم بها ما علم النّاسُ المنافقَ من الموفي ولا الصّادقَ من الكاذب ولا المخلصَ من المُرَائي ولا الجبان من الشّجاع[2]. فإن قال: فما وجه أمره ونهيه لمن يعلم أنّه يعصيه ولا يطيعه؟ الجواب في ذلك: أنّ الله أمر جميع من له عقل صحيح يلزمه فيه التّكليف استعبادا لخلقه بطاعته، يثيب الطّائع ويعاقب العاصي وإن لم يكن من الحكمة إلّا أن يأمرهم وينهاهم إذ كانوا محتملين لمعرفته والإقرار به والإذعان لربوبيّته. ولا

---

(١) لعلّه يقصد «لتحصيل علم لم يكن».

(٢) ذكر القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٣] أقوالًا منها أنّ معنى الآية ليرين الله النّاس الّذين صدقوا في إيمانهم أو أنّ المفعول الأوّل محذوف تقديره فليعلمن النّاس هؤلاء الصّادقين والكاذبين أي يفضحهم ويشهرهم هؤلاء في الخير وأولئك في الشّرّ وذلك في الّدنيا والآخرة انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣٢٥/١٣، ٣٢٦.

يجوز أن يتركهم مهملين لا[١] ينهاهم عن شتيمته وجحوده والافتراء عليه لأنّ في ذلك إباحة منه لشتمه والفرية عليه والجحود لربوبيّته. ولا يكون حكيمًا من يبيح شتمه. ولو جاز أن يبيحه لجاز أن يدعو إليه ويأمر به. فلمّا بطل الأمر بشتمه والدّعاء إليه بطل أيضًا أن يبيحه. ولا يكون من الحكمة إلّا أن ينهى عنه ويحرّمه ويوجب عليه عذابًا دائمًا لا انقطاع له إذا كان حكيمًا لا يُنسب إليه إلّا الحكمة والصّواب.

وأيضًا لو جاز ألّا يأمر بمعرفته والإقرار به والإذعان لربوبيّته لجاز أن يحرّمها وينهى عنها ويوجب عليها عقابًا. فلمّا بطل هذا لما فيه من خروج الحكمة إلى [الفساد][٢] والعبث صحّ أن لا يكون متحمّلا بمعرفته إلّا مأمورًا بها منهيًّا عن تركها ومعذّبا عليها. وأيضًا لو جاز أن يكون عاقلُ صحيحُ العقل غيرَ مأمور ولا منهي لجاز أيضًا أن يكون غيرُ عاقل مأمورًا منهيا. فلمّا بطل الأمر والنّهي لغير عاقل بطل أيضًا أن يكون عاقلٌ غيرَ مأمور ولا منهي.

## ٢ ـ في الابتلاء

والبلاء والتّمحيص والفتنة عدل من الله وحكمة. والصّبر واجب على العباد على جميع ما ابتلاهم الله به من الفرائض ولزوم الطّاعة والتّمسّك بها. وذلك أنّ البلاء على ثلاثة أوجه: بلاء يجب الصّبر عليه. وهو الفرائض ولزوم الطّاعة والانتهاء عن المعاصي. فهذا بلاء يجب الصّبر عليه. وبلاء يجب الصّبر عنه. وهو المحرّمات[٣]. فالصّبر عن جميعها واجب. وبلاء يجب الصّبر عند نزوله. وهو ما يبلوهم[٤] الله به من الأمراض والأسقام وذهاب الأموال

(١) في الأصل «فلم».
(٢) نقص في الأصل. وما أثبتناه ترجيح. م.
(٣) في الأصل «المحارم». م.
(٤) في الأصل «يبليهم». م.

والأحباب وما أشبه ذلك ممّا يفعله الله بعباده من عدله عليهم ممّا ليس فيه مَنٌّ ولا فضلٌ. فذلك كلّه يجب الصّبر عند نزوله[(١)].

## ٣ ـ في وجوب الشّكر

والشّكر[(٢)] واجب على العباد على ما أنعم الله به عليهم وعلى ما ابتلاهم [به][(٣)]. والشّكر منهم[(٤)] لازم في كلّ حال وعلى كلّ حال في شدّة وفي رخاء وفي السّـراء أو الضّرّاء. وذلك أنّ فضله وبلاءه لمن ابتلاه به[(٥)] عدل منه. فلا يكون واحد منهمـا أولى بالعدل من الآخـر. فالفاعل للعـدل يجب حمده وشكره على عدله وفضله. وقد حكى الله عن عبده الصّالح سليمان ﴿لِيَبْلُوَنِيٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [النمل: ٤٠]. [و]لا منزلة بين الشّـكر والكفـر[(٦)]. وذلك[(٧)] أنّ الشّكر أداء الفرائض. وأداء الفرائض لازم في كلّ حال وعلى كلّ حال.

---

(١) قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقـرة: ١٥٥، ١٥٦] وقال: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١]. وقد عقد اطفيّش في شرح النّيل (٣٠٩/١٧ ـ ٣٣٣) فصلا كاملا حلّل فيه أقسـام الصّبر وحكمه وحكم تاركه وطعّمه بنصوص كثيرة من القرآن والسُّنّة وأقوال الحكماء في فضل الصّبر.

(٢) عرّف اطفيّش الشّـكر بأنّه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعمًا وبيّن أنّه يكون باللّسان والقلب والجوارح وفسّر كلّ قسم منها: انظر: اطفيّش: شرح النّيل ٢٧٧/١٧.

(٣) في الأصل «أبلاهم» فأصلحنا الخطأ وأضفنا «به».

(٤) في الأصل «لهم». م.

(٥) في الأصل «بلاه». م.

(٦) لقد أورد الثّميني نفس العبارة في متن النّيل وعلّق عليها الشّـارح فبيّن أنّ صاحب الكبيرة كافر غير شاكر والموفي شـاكر غير كافر واسـتدلّ على ما قاله المصنّف بآيات نذكر منها قوله تعالى: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسـان: ٣] وقوله: ﴿فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢] انظر اطفيّش: شرح النّيل ٢٨٧/١٧.

(٧) في الأصل «فذلك». م.

## الباب الثاني والعشرون

# في الحبّ الإلٰهيّ

### ١ ـ في معنى الحب الإلٰهي

والحبّ من الله ﷻ يُخْرَجُ على وجهين: على المدح والثّواب. يقال: «أحبّ الله نفسه» أي: مدح نفسه و«أحبّ أولياءه» أي: مدح أولياءه. ويقال: أحبّ طاعته /٦٣/ وكره معصيته وذمّها وسخطها.

وجائز أن يقال لمن أطاعه وتحمّل طاعته: تولّاك الله ورضي عنك وأحبّك الله وأثابك الله بأحسن الثّواب وغفر الله لك ونجّاك من النّار وجعل لك من الله أجرًا عظيمًا[1] وسدّدك الله وأعانك وهداك الله ووفّقك الله وأرشدك الله وأسعدك الله وقَبِلَ منك وتقبّل منك وسمع ولا ردّ الله دعاءك. ويقال له أيضًا: حَبَاك الله وحيّاك. ويقال له: أحسن الله عزاءك وربط على قلبك بالصّبر. ويقال له أيضًا: لبيّك وسعديك[2] وحيّاك الله وبياك. والسّلام سنّة مرغّب فيه وردّه واجب[3].

### ٢ ـ في أحكام الدّماء والأموال والفروج

و[سأل] عمّن قتل رجلًا بالتّعدية ثمّ تاب وندم وأنس منه خير وأعطى القود من نفسه فأبى أولياء المقتول من قتله ومن عتقه وأخذ الدّيّة منه

---

(١) في الأصل «وجعلك من الله أجرًا عظيمًا».

(٢) في الأصل «سعد بك». م.

(٣) قال ﷺ: «أفشوا السّلام بينكم». (م إيمان ٩٣ ـ ت أطعمة ٤٥، قيامة ٥٦ ـ جه مقدّمة ٩، أدب ١١ ـ حم ١٦٥/١ وغيرها). وانظر في إفشاء السّلام: خ نكاح ٧١، أشربة ٢٨، استئذان ٨ ـ ٨ ـ أدب ١٣١ ـ ت تفسير سورة ٣٨ ـ ن جنائز ٥٣ جه أدب ١١ ـ دي استئذان ٤ ـ حم ٣٦٨/١ وغيرها. أمّا بالنّسبة إلى ردّ التّحيّة فإنّ الله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: ٨٦].

وتركوه على ما هو به. الجـواب في ذلك: إن فعل مـا يلزمه من الله من القود والاعتراف والتّوبة من سـفك الدّماء الّتي لا تحلّ له فلا أرى عليه سـوى هذا[١]. وكذلك من سـرقة أموال النّاس إذا تاب وندم وألزم نفسه الإقرار إلّا أنّه لـم يجد مالًا يقضي منه ديون النّـاس وعلم الله منه أنّه لم يمنعه من أداء ما يلزمه من أمـوال النّاس إلّا الفقر والعدم الّذي فيه فليس عليه سوى هذا فيما بينه وبين الله. ونحن إن أنسنا منه الإقرار والاعتراف وأعطى من نفسه الإنصاف وأقرّ بما يلزمه من الأموال وأُنِسَ منه الصّلاح في الدّين تولّيناه[٢].

وعمّن طلب السّرقة فصادف ماله وأخذه وأكله على أنّه ليس بماله. قيل: إنّ هذا فَعَلَ ما لا ينبغي له في سعيه ومشيه واعتقاده في أخذ ما ليس له. وأمّا الكفر فلا يحكم عليه به بما فعل من أخذه لماله. وأمّا إذا طلب ماله فصادف مال غيره فأخذه وأكله على أنّه ماله ولم ينو أخذ ما ليس له فهذا عليه غرم ما أكل من الأموال لأصحابها. ولا أرى عليه سوى هذا. والله أعلم وأحكم. وأمّا إن دخل فراشـه يريد امرأته فوقع على غيرها فدخل بها [فـ]ـقد شـدّدوا في هذه المسألة وضيّقوا على من قارف ذلك. والله أعلم.

وأمّا من طلب حرامًا فصادف امرأته فدخل بها [على] أنّها ليست بامرأته [فـ]ـقـد قيل إنّه لا يهلك بفعلـه إذا قارف حلالا لا يضـرّه جهله. وبئس ما اعتقد من النّوى الفاسـد الّذي لا يجوز له. والمرأة تحرم عليه في قول بعض أهل العلم، ورخّص فيها آخـرون. والدّماء والأموال والفروج عظّمت العلماء

(١) قال تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

(٢) ذكر الوارجلاني في باب طبقات التّائبين أنّ المعسر الّذي لا مال له يتحمّل الله عنه ما عليه من تبعـات العباد حقوقهـم ويرضـى الله أصحابها بغرف يظهرهـا لهم فـي الجنّة. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج ٢، ١٠٧/٢.

أمرهـــا[١] وأجمعوا [علـــى][٢] أنّ من ســـفك دما ما لا يحلّ لـــه ضلّ وهلك. وكذلك الفروج والأموال من قارف منها شيئًا لا يحلّ ضلّ وهلك.

## ٣ ـ في ولاية أطفال المسلمين

وسأل عن أطفال المسلمين عند الله إذا ماتوا في حال طفوليّتهم: هل يقال إنّهم مســـلمون عند الله؟ الجواب في ذلك: أنّهم مسلمون عند الله. وذلك أنّ المسلمين عند الله الّذين كانوا في علمه أنّهم من أهل جنّته. وكذلك الكافرون عنده كانوا في علمه أنّهـــم من أهل ناره. وأطفال المســـلمين عند الله هم من أهل جنّته عنده. فإن ســـأل عـــن ولايتهم إذ كانوا مســـلمين عند الله: هل هي توحيد أم طاعة ليست بتوحيد /٦٤/، والوقوف فيهم أيضًا والبراءة منهم أيضًا [و]هي يكون من وقف فيهم كمن وقف في المســـلمين عنـــد الله أو من تبرّأ منهم كمن تبرّأ من المسلمين عند الله؟ الجواب في ذلك أنّ ولايتهم لا تكون توحيدًا ولا يكون الوقوف فيهم شـــركًا، والبراءة منهم لا تكون شـــركًا. فلو كانت ولايتهم توحيدًا أو البراءة منهم شـــركًا لكان الّذيـــن دانوا بالكفّ عن ولايتهم فقالوا بالوقوف فيهم مشـــركين. ولذلك نظائر من المســـائل وأشباه يقاس بها. وذلك أنّا وإيّـــاه جميعًا نقول إنّ من تاب على المذهب الّذي نحن عليه ودان بالّذي دِنّا به ومات على الوفاء بالدّين الّذي نحن عليه فهو مســـلم عند الله....[٣] الشّكّ فيه أنّه مســـلم عند الله أو كافر عنده. ولا يكون من برئ منهم كمن برئ مـــن الّذين أخبر الله عنهم أنّهم مســـلمون عنده. وكذلك أهل الكبائر إذا ماتوا عليها فهم كافرون عند الله. ولا يكون من تولّاهم كمن تولّى الكافرين عند الله في الوصف هكذا.

---

(١) قال ﷺ «كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه» أخرجه مسلم كتب البرّ: ٣٢.

(٢) أضفنا «على».

(٣) في بداية الجملة نقص. م.

## ٤ ـ في حكم المتبرّئ من الدّين

وكذلك أيضًا من برئ من دين النّبيّ ﷺ هكذا أشـــرك بالله. وكذلك من قال: برئـــت من دين الله، فليس لـــه تأويل من يحجزه عن الشّـــرك. وإن قال: برئت من دينكم الّذي أنتم عليه فهذا كافر منافق ليس بمشرك، وإن كان الّذي برئ منه هو دين الله ودين نبيّه ﷺ. ولا يشبهه من دفع شيئًا بتأويل لم ينقص به جملته مِنْ رَدِّ تنزيل كما جاء من عند الله نصًـــا. وكذلك من واجه التّنزيل بِرَدِّ منصوص مكذّبا بالله ومســـاويًا [له] بالكاذبين[1]. ولا فرق بينه وبين من قال إنّـــه كاذب أو ظالم أو جائـــر أو جاهل أو عاجز. تعالـــى الله عن الكذب والظّلم والجور وعن جميع صفات خلقه علوّا كبيرا.

## ٥ ـ في الولاية والبراءة

ومن قال لرجل: «يا كافر» فقد تبرّأ منه. وكذلك من قال له «يا مســـلم» فقد تولّاه[2]. ومن مدحه الصّالحون فهو صالح. ومن زكّاه المســـلمون فهو زكيّ. ومن ولّاه الأولياء فهو وليّ. وكذلك من عاداه المســـلمون فهو عدوّ. ومن ذمّوه فهو ذميم. ومن دعا له مسلمٌ بالولاية وبكلّ دعاء يوجب الولاية وجبت ولايته.

وأمّا ما ذكرت من الأطفـــال إذا كان أحدهما عبدا والآخر حـــرًا لا يُمَيَّز بينهما ولا يُدْرَى الحرُّ منهما من العبـــد فإنّهم قد أوجبوا على والد الحرّ غرم ثمن العبد فيجرّهما جميعًا إلى نفســـه. وذلك أن يُقَوَّمَـــا جميعًا فيدفع لربّ العبد نصـــف قيمته جميعًـــا فيرثانه ويرثهمـــا ولا يُتَوارَثان بينهمـــا. فإن كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى فيُعطَى لهما نصف سهم الذّكر ونصف سهم الأنثى

---

(١) في الأصل «بالرّدّ منصوصًا مكذّبًا بالله ومساويه بالكاذبين». م.

(٢) في الأصل «ولّاه».

فيقسمان ذلك [أنّه] ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]. ويتولّاهما جميعًا ويُنْسَبَان إلى الّذي أخذهما. وأمّا إذا كان أحدهما أبوه مشركًا والآخر أبوه موحّدا فيجرّهما الموحّد إلى نفسه على ما ذكرناه في مسألة العبد. إلّا الغرم لثمن الحرّ لا يجب عليه. وأمّا ولايتهما /٦٥/ فالله أعلم وأحكم.

وإمّا إذا كانا موحّدين فإنّهما يرثان أبويهما جميعًا. فيرثان من كلّ واحد منهما سهما. ويُنْسبان إلى الأبوين جميعًا. فلا يكون واحد من الأبوين أولى بهما من الآخر. فكذلك أيضًا إن كانا عبدين فهما بين سيّدهما جميعًا. فلا يكون واحد منهما أولى بهما من الآخر. وكذلك إذا كانوا أكثر من الاثنين على ما قلناه وفسّرناه في مسألة الاثنين. فإن كانا عبدين وحرّ جرّهما والد الذّكر إلى نفسه. فيكونون أحرارا جميعا. فيرثونه[1] ويرثهم ويرثونه بواحد منهم ويرثهم هو جميعًا. ولا يتوارثون بينهم ويتناكحون. والحرمة بينهم إذا كان فيهم ذكور وإناث. وكذلك أولادهم بمنزلتهم لا يتوارثون بينهم لأنّهم ليس بينهم قرابة.

سألت الشّيخ رضي الله عنه عمّن وردت عليه صفة من صفات الله تعالى أو خطر ذلك بباله وهو في الصّلاة، [فـ]ـقال: يَنْفِي عن الله ما لا يوصف به ويعتقد في قلبه أنّه يوصف بصفته. وفي صلاته اختلاف. قال بعضهم: يعيد صلاته. وقال بعضهم: لا إعادة عليه[2].

---

(١) في الأصل «فيرثوه».

(٢) لقد أطال أبو مسلم الرّواحي في هذه المسألة وما أشبهها ممّا يعدّ من الأفعال القلبيّة النّاقضة للصّلاة وعرض أقوال العلماء واختلافهم فيها وملخّص رأيه في هذه القضيّة أنّه إن خطر للمصلّي خاطر بشيء من هذه المعاني وجبت عليه المبادرة في الحال بنفي ما لزم نفيه وإثبات ما لزم إثباته ولا شيء عليه بعد ذلك. هذا إذا لم يحرّك لسانه وكان مجرّد حديث نفسي من قبيل الوسوسة الّتي وجب دفعها فورا دون الاسترسال معها. انظر: الرّواحي: نثار الجوهر ٣٠/٢ ـ ٣٣.

وأمّا الولاية والبراءة إذا عقد في قلبه ولاية أحد أو براءته انتقضت صلاته. وأمّا ما يعترضه[١] في صلاته ما لم يكن منها إذا ردّ الجواب في نفسه أو سأل أحدا في نفسه انتقضت صلاته. وقيل في هذا غير ما ذكرنا إذا جاءه بسهو لا بعمد ولم يلفظ بلسانه، والله أعلم وأحكم.

ويقال: لله دين وعبادة وملّة وشريعة وله طاعته وله معصيته. وأمّا «مذهب» فلا يقال: له مذهب ولا مذهبه ولا شركه ولا له شرك ولا كفره ولا له كفر. وكذلك كلّ ما فيه شنعة فلا يجوز فيه «له» ولا إضافة شيء من ذلك إليه على الانفراد نحو نعله ونعاله وله نعال وكساء وله كساءه وقميصه وعمامته وما يشبه هذا ممّا يطول ذكره ويكثر به اللّفظ.

## ٦ ـ في أحكام المنافقين

فإن سأل عن المنافقين: أهم في ملّة الشّيطان أو في ملّة الله أم في عبادة الشّيطان أو في عبادة الله؟ قلنا، وبالله التّوفيق: إنّ المنافقين خرجوا من ملّة الله ومن عبادة الله بتركهم بعض العبادة وبعض الملّة، لا على الجحود للعبادة والملّة ولا على أنّهم خرجوا من جميعها. فإن أراد الإدخال علينا فقال: كيف يجوز أن يخرجوا من ملّة الله ولم يدخلوا في ملّة الشّيطان؟ وهل بين الملّتين ملّة وبين العبادتين عبادة؟ فنقول، وبالله التّوفيق: إنّه ليس بين الملّتين ملّة ولا بين العبادتين عبادة وبين الطّاعتين طاعة. ولكنّا نقول: إنّ ثَمّ أقوامًا خرجوا من الله بتركهم بعض [العبادة][٢] لا على الجحود ولا الخروج من جميعها. ولم يدخلوا بترك بعضها في ملّة الشّيطان وعبادة [الشّيطان]. وكانوا مع أهل الملّة في الأحكام. جرى عليهم حكم ما به أقرّوا من الملّة والعبادة ولم

(١) في الأصل: يعارضه.

(٢) في الأصل «بعضها». م.

يكونوا من أهلها إذ لم يستوجبوا أسماء أهل الملّة والعبادة. ولا نقول: إنّهم دخلوا في ملّة الشّيطان ولا في عبادة الشّيطان لأنّا إذا أدخلناهم في ملّة الشّيطان /٦٦/ وعبادته صاروا[1] عابدين للشّيطان مشركين بالرّحمٰن. وذلك أنّا نجد منهم إقرارا لم نجده عند المشركين وقد نفاهم الله من المشركين ونفاهم من المؤمنين فليسوا من هؤلاء ولا من هؤلاء كما قال ﷻ: ﴿مَّا هُم مِّنكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [المجادلة: ١٤] وقوله: ﴿لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [النساء: ١٤٣] وقوله: ﴿ثُمَّ سُئِلُوا۟ ٱلْفِتْنَةَ لَءَاتَوْهَا﴾ [الأحزاب: ١٤] يعني: شركًا. فكيف يجوز أن يقول: ولو سئلوا الشّرك لأتوه، وهم فيه؟ فلمّا بطل هذا صحّ أنّهم في النّفاق دون الشّرك. ولو سئلوا الشّرك لأتوه كما قال ﷻ.

والمنافقون يقال لهم شياطين ولا يقال لهم أباليس[2] ولا يقال ذلك إلّا للمشركين. ويقال سلّط الله الشّياطين على الكافرين فأرسلهم عليهم. قال الله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ [مريم: ٨٣] وذلك الإرسال والتّسلّط إرسال تخلية إذ لم يمنعهم عنهم بالجبر والإكراه. وقد نهاهم عنهم وزجرهم وأوعد لهم العقاب على ما كان لهم منهم. ولكن ذلك الإرسال إرسال تخلية على نحو قولهم: أرسلت علينا كلبك وسلّطت علينا عبيدك، لا على أنّه أمر بذلك أو زيّنه أو دعا إليه[3].

ويقال للكافرين: أضلّهم الشّيطان وغواهم. والمعنى في ذلك أنّه دعاهم إلى الضّلال فأجابوه وأمرهم وأطاعوه. وأضلّهم الله إذ خلق ضلالهم وجعلهم خلافا لهداهم.

---

(١) في الأصل «فصاروا».

(٢) في الأصل «بواليس». م.

(٣) لقد سبق أن أوردنا جلّ هذه المعاني في باب اختلاف النّاس في الإيمان والكفر وقارنّا بين عبارته وعبارات السّوفي.

وكذلك يقال لمن دعا المؤمنين إلى الهدى: هداهم وأخرجهم من الضّلال إلى الهدى إذ دعاهم إليه فأجابوه وأمرهم به فاتّبعوه، وهداهم إليه إذ خلق هداهم وسدّدهم وأعانهم.

وأمّا ما سألت عنه من ارتياب المنافقين والمرض الّذي في قلوبهم فذلك تربصّهم بالتّوبة وترك مضي العزيمة على الطّاعة لأنّه لم تمض عزيمتهم على طاعة الله ولم يعزموا على التّمادي. وكانوا يأملون التّوبة ويتمنّونها مع التّمادي على الكفر والعصيان. فكان ذلك شكًّا منهم وارتيابًا إذ لم يَجِدّوا في الطّاعة وترك المعصية وكانوا بين ذلك متمادين على العصيان ويأملون تركها والخروج منها والتّوبة منها حتّى أتاهم الموت على كلّ ذلك لقول الله ﷻ: ﴿وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ [وَارْتَبْتُمْ] وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾ [الحديد: ١٤][1]، كقول أهل اللّغة أيضًا: شكّ الفرس في جريته، إذا كان بين ذلك لم يترك الجري ولم يَجِدّ في جريته[2]. وكذلك من أخذ في شيء ولم يَجِدّ فيه ولم يتركه جائز أن يقال: شكّ في فعله وارتاب.

## ٧ ـ في معنى لا إله إلّا الله

فإن سال عن قول من قال: لا إله إلّا الله، هل نفاه في قوله «لا إله» وأثبته في قوله «إلّا الله»؟ قيل له: لم ينفه في أوّل كلامه ولا في آخره وإنّما نفى أن يكون إلهًا سوى الله. وأثبته إلها واحدا[3] لا إله غيره. كما أنّك إذا قلت: /٦٧/ عبيدي كلّهم أحرار إلّا فلانًا، أو: مالي كلّه صدقة إلّا هذا الشّيء، إنّ ذلك

---

(١) سقط من الآية «وارتبتم».

(٢) جاء في لسان العرب في مادّة (ش ك ك) شكّ البعير يشكّ شكًا أي ضلع ضلعًا خفيفًا.

(٣) في الأصل «إله واحد».

العبد لم يعتق في آخر كلامه ولا في أوّله. وكذلك من استثنى من ماله لم يكن صدقة في أوّل كلامه ولا في آخره. وكذلك من قال: طلّقت نسائي كلّهنّ إلّا فلانة. فإنّما وقع طلاقه على نسائه اللّاتي لم يستثنين. وأمّا الّتي استثناها لم يقع عليها الطّلاق في أولّ كلامه ولا في آخره.

ومن أنكر الله فقد جهله. ومن أنكر نبيّا فقد أنكر جميع الأنبياء والرّسل. ومن أنكر شيئًا من الخلق ممّا يُشرك [بـ]ـإنكاره فقد أنكر جميع الأنبياء. فكذلك من بلغ الشّرك بإنكار شيء أو نفيه أو إثبات شيء يقال إنّه أنكر الله وجهله، وأنكر جميع طاعة الله وخصالها، وجهل جميع الدّين وخصاله[1].

وكلّ من أشرك بالله لا يكون معه شيء من طاعة الله ولا من معرفته ولا الإفراد له. وكذلك كلّ ما كان الإقرار به توحيدا فلا يكون معه شيء من الإقرار به ولا المعرفة به. ومن وصف الخلق بصفة الله أشرك بالله وذلك أن يزعم أنّ المخلوق قادر لا يعجز أو عالم لا يجهل أو قديم ليس بمحدث. فإذا وصف المخلوق بشيء من هذا فقد أشرك بالله العظيم.

## ٨ ـ في انتفاء اجتماع المتضادّات

سألت الشّيخ ﷺ عن البصر: [هل] يكون حيًا في درك الألوان ميّتًا عن درك الأصوات؟ وعن السّمع: هل يكون حيًا في درك الأصوات ميّتًا عن درك الألوان؟ قال: لا يجوز ذلك. لا يكون شيء واحد حيًا في كذا ميّتًا في كذا[2].

---

(١) يرى الحسينيّة ـ خلافًا لذلك ـ أنّ من أنكر سوى الله لا يسمّى مشركًا كذلك من جهل محمّدا ﷺ.

(٢) إذا أريد بالحياة الإدراك والقدرة عليه فإنّ البصر حيّ في درك الألوان وميّت عن درك الأصوات ـ خلافا لما رواه المؤلّف عن شيخه ـ لأنّ الله جعل لكلّ حاسّة خاصّية تختلف عن خواصّ بقيّة الحواسّ فالبصر من خاصّيته درك الألوان والسّمع من خاصّيته درك الأصوات.

وكذلك لا يكون متحرّكًا في شــيء ســاكنًا في شــيء آخر[١]. واختلفوا في «زمن» و«مســتطيع». قال بعضهم: لا يكون مســتطيعًا في كذا زمنا في كذا. وذلك أنّ الاســتطاعة والزّمانة متضادّتان متنافيتان لا تجتمعان[٢] في جارحة واحدة. وقال بعضهم: يجتمعان في جارحة ولا يجتمعان في فعل. وعلى هذا القول يكون مستطيعًا في كذا وزمنا في كذا كما أنّه يكون عالمًا لكذا وجاهلًا لكذا. وذلك أنّ تضادّ العلم والجهل في شــيء واحد لا في أشياء مختلفة لا يكون عالمًا بشــيء وجاهلًا به ولا قادرًا على شــيء عاجزًا عنه، وكذلك لا يكون عاصيا في شيء مطيعًا فيه.

واتّصل اختلافهم في هذا باختلافهم[٣] فــي المعلوم والمجهول والخلق والمخلوق. وقــال أصحاب المعلــوم والمجهول: يعلم الحركــة محدثة من يجهل أنّهــا مخلوقة. ويعلم أنّهــا محدثة مخلوقة من يجهــل أنّها معصية أو طاعة. ويعلم أنّها معصية من يجهل أنّها كفر وضلال. فعلى هذا يعلم الشّــيء من جهة ويجهل من جهة. ولا يعلم من جهة ما جهل. ولا يجهل من جهة ما علم. فهذه[٤] علوم كثيرة في شــيء واحد. المعلوم بأنّه محدث هو المجهول بأنّه مخلــوق. والمعلــوم بأنّه محدث مخلــوق هو المجهول بأنّــه طاعة أو معصية[٥]. وكذلــك أيضًا الخبر يعلم أنّه خبر من يجهــل أنّه صدق أو كذب. وقد قيل يكون خبر واحد[٦] صدقًا[٧] من جهة وكذبًا من جهة وطاعة من جهة

(١) وانظر: الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢١/٢.
(٢) في الأصل «يجتمعا».
(٣) في الأصل «إلى اختلافهم». م.
(٤) في الأصل «فهذا».
(٥) قارن بما ذكره الأشعري من أقوال في هذا الشّأن في مقالات الإسلاميّين ٧٧/٢، ٧٨.
(٦) في الأصل «خبرًا واحدًا».
(٧) في الأصل «صادقًا».

ومعصيــة /٦٨/ من جهة، على نحو قــول الرّجل لرجليــن أحدهما[١] صادق والآخر كاذب بخبرين صدق وكذب فقال لهما: صدقتما. فهذا تصديق واحد وكلام واحد. كــذب من جهة تصديقــه الكاذب. وصدق مــن جهة تصديقه للصّادق. وتصديــق الكاذب كــذب. وتكذيب الصّادق كــذب. وكذلك في الطّاعة والمعصية وتصديقه للكاذب معصيــة وتصديقه للصّادق طاعة. فصار هذا الكلام طاعة من جهة ما كان تصديقُ الصّادقِ ومعصيةً[٢] من جهة ما كان تصديق الكاذب. وأمّا أن يكون صدقًا من جهة مــا كان كذبًا فهذا محال من القول لأنّ الصّدق خبر عن الشّيء على ما هو به والكذب خبر عن[٣] الشّيء على خلاف ما هو به. وذلك أنّ الصّــدق ضدّ الكذب والكذب ضدّ الصّدق، والعلم ضدّ الجهل والجهل ضدّ العلم، والاســتطاعة ضــدّ للزّمانة، والموت ضدّ الحياة والفناء ضدّ للبقاء[٤]. ولا يكون الجهل بالشّيء جهلاً بغيره[٥]. كما لا تكون استطاعة الشّيء[٦] زمانة عن غيره واســتطاعة الشّيء استطاعة غيره. وذلك أنّ المعرفة بالشّــيء معرفة بضدّه. ولا تصحّ معرفة الأشــياء بحقائقها ومعانيها إلّا بمعرفــة أضدادها. ومعرفتك لشــيء معرفتك لضــدّه. وكذلك جهلك بشــيء جهلك لضدّه. وأمّا فعلك لشــيء فهو تركك لضدّه. وكذلك خروجك من الشّيء دخولك في ضدّه[٧].

---

(١) في الأصل «إحداهما».
(٢) في الأصل «وكان معصية». م.
(٣) في الأصل «على».
(٤) وانظر الأشــعري: مقالات الإســلاميّين ٧٧/٢ فقد أورد جانبًا من هذه المســألة تحت عنوان «قولهم في المعلوم والمجهول» وفي قضيّــة الاختلاف في تعريف الصّدق انظر ن م ١٣٣/٢، ١٣٤.
(٥) في الأصل زيادة في حرف «الواو».
(٦) في الأصل «الاستطاعة على» في المواضع الثّلاثة من الفقرة. م.
(٧) وانظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين: ٦٥/٢.

وضدّ الشّيء ما لا يزول ولا يذهب إذا كان ثابتًا إلّا بمجيئه. فكلّ شيء إذا كان ثابتا ولا[١] يزول إلّا بمجيء معنى فذلك المعنى هو ضدّه[٢].

إن سأل سائل عمّا يرى من الظّلّ وما يرى في المرآة وما يسمع من الصّدى إذا صاح صائح عند الجدار أهي معان أم لا؟ قيل له: نعم، لأنّه لا يرى الألوان ولا يسمع الأصوات[٣].

فإن سأل سائل عمّا يرى من السّحر: أهو معنى أم لا؟ وهل يفرّق بينه وبين ما يأتي به الأنبياء من العلامات والبراهين وما يعجز عنه غيرهم أن يأتي به؟ الجواب في ذلك، وبالله التّوفيق: أنّ السّحر معنى منهي عنه وهو معصية لله وهو تخييل. وليس هو على حقيقة ما يدعيه أهل السّحر. وأمّا ما يأتي به الأنبياء فهو معنى صحيح على حقيقة ما يأتون به. ولا يسع الشّكّ فيما يأتون به من الآيات والعلامات أنّه على حقيقة ما هو به أو تخييل منهم فليس هو على ما هو به. ومن شكّ في ذلك ضلّ وهلك.

## ٩ ـ في صفة الكلام

ويقال: لم يزل الله متكلّمًا لذاته وبذاته وفي ذاته. لا بإحداثه الكلام كان متكلّمًا. بل لم يزل متكلّما لعلة نفي الخرس عنه. ولا يجوز في الأزل «تكلّم» ولا «يتكلّم» ولا «كلّم» لأنّ في ذلك إثبات أنّ الكلام لم يزل معه. واختلفوا في «يتكلّم» عند إحداثه الكلام. فأجازه بعضهم. وأبطله بعضهم وجعلوه في وزن «يتخلّق» و«يترزّق» و«يتفعّل» فهذا لا يجوز[٤].

(١) في الأصل «فلا».

(٢) وانظر الأشعري، مقالات الإسلاميّين: ٦٢/٢، ٦٣.

(٣) أورد الأشعري ستّة أقوال فيما يراه الرّائي في المرآة انظر كتابه مقالات الإسلاميّين ١٢١/٢. وفيما يخصّ الظلّ أورد الأشعري أيضًا قولين في المسألة انظر ن و١٠٦/٢.

(٤) وانظر أبو عمّار: شرح الجهالات ٣٦٣ ـ ٣٥٦.

## ١٠ ـ في أحكام الطّهارة والصّلاة

سـألت عن وقت فرض الغسـل من الجنابة أفي حين نزولها أم في وقت الصّلاة؟ /٩٦/ الجواب في ذلك: أنّ وقت فرض الغسل من الجنابة حين نزولها لا في وقت الصّلاة ولا في غيره وهو موسّـع إلى آخر وقت الصّلاة. فإذا خرج الوقت ولم يغتسـل من الجنابة ضلّ بتضييعه الغسل منها(٥). والاسـتنجاء فرض. وهو سـنّة(٦). وإنّما يجب عليه(٧) في وقت الصّلاة. والوضوء فرض وهو من التّنزيل(٨). إلّا المضمضة والاستنشـاق فإنّهما سـنّتان(٩). ومسح الأذنين سـنّة(١٠). ونزع النّجاسـات من اليدين والثّيـاب والصّلاة بثوب طاهر وجسـد طاهر في مكان طاهـر فهذا كلّه فرض يجب عليه عند وجوب الصّلاة ويضيق عليه ترك ذلك في حين ما يضيق عليه ترك الصّلاة ويسـعه تركه ما وسـعه ترك الصّلاة(١١). وكذلك

---

(٥) قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] والغسـل فرض موسّـع للصّلاة والصّوم فإن خرج وقتها ولم يغتسل المكلّف هلك. انظر أبو مسلم: نثار الجوهر ١٤٦/١.

(٦) أي هو فرض بطريق السّـنّة وقد واظب الرّسول ﷺ وأقرّهم أهل مسـجد قباء وغيرهم وقيل هو فرض بالقرآن لقوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا﴾ [التوبة: ١٠٨] والآية فيها مدح والمدح إذا جاء مطلقًا دلّ على الوجوب ما لم يرد دليل انظر أبو مسلم: نثار الجوهر ١٣٤/١، ١٣٥.

(٧) أي على المكلّف الّذي لزمه الاستنجاء.

(٨) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

(٩) في حكم المضمضة والاستنشاق ثلاثة أقوال: أ) هما سُـنّة في الوضوء وهو قول الإباضيّة وعليه الشّـافعي ومالك وأبو حنيفة. ب) هما فرض في الوضوء وهو قول جماعة من أهل الظّاهر وابن أبي ليلى. ج) المضمضة سُـنّة والاستنشـاق فرض وعليه أبو ثور وأبو عبيد وجماعة من أهل الظّاهر. انظر أبو مسلم: نثار الجوهر ١٧١/١، ١٧٤.

(١٠) في هذه المسألة أيضًا أقوال انظر ن م ١٨٢/١.

(١١) لا خلاف بين الأمّة في أنّ الطّهارة شرط في صحّة الصّلاة والتّضييق والتّوسعة في وجودها إنّما هو مرتبط بوقت الصّلاة فما دام وقت الصّلاة لم يخرج فإن تارك الطّهارة لا يهلك.

التّوجيه[١] واستقبال القبلة[٢] فرض واجب عليه عند وجوب الصّلاة. ويسعه التّرك والجهل لذلك ما لم يجئ وقت الصّلاة. فإذا جاء وقت الصّلاة لزمه أن يولّي وجهه نحو القبلة مصلّيًا وأن يعرف ذلك الاستقبال أنّه فرض لازم متقرّبًا بذلك كلّه إلى الله. فإذا خرج الوقت ولم يؤدّ جميع ما يلزمه من هذه المعاني الّتي ذكرناها عصى وأثم.

---

(١) التّوجيه هو قول المصلّي: «إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السّماوات والأرض حنيفًا وما أنا من المشركين سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدّك ولا إله غيرك» وموضعه على المشهور قبل الدّخول في الصّلاة وفي حكمه قولان: قيل هو فرض وبه قال أبو الرّبيع وقيل هو سُنّة وهو الّذي رجّحه الرّواحي انظر الرّواحي: نثار الجوهر ٣٩١/١ ـ ٣٩٤.

(٢) أجمعت الأمّة على أنّ استقبال القبلة شرط من شروط صحّة الصّلاة لقوله جلّ ذكره: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٥٠].

## الباب الثاني والعشرون

# في الجواهر والأعراض

وأمّا ما سألت عنه من الجوهر والأعراض وفرزما بينهما وحقيقة كلّ واحد منهما وهل يكون محدث ليس بجوهر ولا عرض؟ فنقول، وبالله التّوفيق: إنّ الخلق كلّه على وجهين إمّا جوهر وإمّا صفة لجوهر. وليس ثَمّ معنى من المحدثات سوى ما ذكرناه.

## ١ ـ في تعريف الجوهر

فالجوهر ما كان في عينه غير واحد ولا يكون إلّا كذلك. و[له] جهات متغايرات لا ينفكّ من ستّ جهات: أمام وخلف ويمين وشمال وتحت وفوق. فهذه الجهات السّتّ لا ينفكّ الجسم منها. والجسم والجوهر والجثّة والصّورة معناهم واحد. كلّ جسم صورة وكلّ جوهر جسم. وعين الجسم والجوهر والجثّة والصّورة ما كان في نفسه غير واحد[1] وكان جسمًا لعلّة

---

(١) انظر في تعريف الجوهر: أبو عمّار: الموجز ١٩/٢، البرادي رسالة الحقائق ٢٥ ـ المحشّي: حاشية الوضع ١٣، الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٨/٢، الجّويني: الإرشاد ١٧، البغدادي أصول الدّين: ٣٣، بدوي: مذهب الإسلاميّين ٧٠٩/١، سامي سعيد لطف: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، فقد أورد الأخير تعريفات كلّ من الكندي والفارابي والغزالي وابن الهيثم والرّازي وابن حزم وابن رشد وقارن بعضًا منها بآراء علماء الغرب من أصحاب المدرسة الحديثة أمثال جون لوك ومهدّ لهذه التّعريفات بالإشارة إلى أنّ فكرة الجوهر فكرة يونانيّة ثمّ لمّا نقلت للبيئة الإسلاميّة طعّمت بالأفكار الإسلاميّة.

وفيما يخصّ التّفريق بين الجوهر والجسم فإنّ الأشاعرة والمعتزلة على خلاف مذهب الإباضيّة القائلين إنّ الجوهر والجسم معناهما واحد انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٥/٢ ـ ٩ الجّويني: الإرشاد ١٧، بدوي مذاهب الإسلاميّين ١٨١/١. والملاحظ أيضًا أنّ البرادي خالف الإباضيّة ففرّق بين الجسم والجوهر في المدلول انظر كتابه رسالة الحقائق: ٢٦.

التّأليف. والعَرْضُ والطّــول وهو حدود وأطراف. ولا ينفــكّ من الكون في المكان إمّا متحرّكًا وإمّا ساكنًا[١].

## ٢ ـ في تعريف العرض

وأمّا العَرَضُ فــي عينه ومعناه ما كان متعرّضًا فــي الجوهر وبتعرّضه كان عرضا[٢]. والفرق بينه وبين الجسم جواز البقاء على الجسم[٣] ومرور الأحوال عليه وهو موجود، والعَرَضُ لا يجري عليه [ذلك] ولا تمرّ عليه الأحوال في الوجود ولا وجود لــه إلّا حالَ حدوثه ويعدم في الحالة الّتي تلي حدثه[٤]. وهو في عينه ومعناه غير متعدّد ولا مبعّض ولا يجري عليه الكون فــي المكان، ولا يوصف بالحــدود والنّواهي والعــرض والطّول

(١) لقد نفى الجّويني افتقار الجوهر إلى المــكان ـ خلافا للمؤلّف ـ وذلك لما يترتّب عليه من تسلســل الأماكن كما قســم صفات الجوهر إلى: صفات واجبة: وهي التّحيّز وصحّة قبول العرض. ـ صفات جائزة: وهي وجــود الأغيار فيه. ـ صفات مســتحيلة: خروجه عن صفة نفسه. انظر: بدوي: مذاهب الإسلاميّين ٧١٠/١، ٧١١.

(٢) انظر: المصعبي: حاشــية تبغوريــن ٦٨. وقد عــرّف الجّويني بأنّه المعنــى القائم بالجوهر كالألوان والطّعم والرّوائح والحياة والموت والعلوم والإرادات... أو هو ما لا يبقى وجوده. وهذا التّعريف الأخيــر لا ترتضيه المعتزلة لأنّ من أصولهم القــول ببقاء بعض الأعراض. انظر الجّويني: الإرشاد: ١٧. بدوي: مذاهب الإسلاميّين ٧١١/١، ٧١٢.

(٣) الجوهر عند الجّويني مثل ما ذكر أبــو الرّبيع لكنّه غير متحدّد خلافًــا لقول أبي الرّبيع والنّظام من المعتزلة. ودليل الجّويني على مذهبه هو: لو كان الجوهر متحدّدًا حالًا فحالًا لأفضى ذلك إلى ألّا يحيــا ميّت ولا يموت حيّ فإنّ الّذي مات غيــر الّذي كان حيّا قبل موته، وكذلك القول في جملة الأعراض. ويلزم أيضًا أن يجوز كون الشّخص في حالتين متعاقبتــين بالمشرق والمغرب بأن يوجده الله في أقصى المشرق ثمّ يوجده الله في الحالة الثّانية في أقصــى المغرب وكلّ ذلك خلاف الضّــرورات (الشّــامي ١٦٠). انظر: بدوي: مذاهب الإسلاميّين ٧١٠/١، ٧١١.

(٤) انظر حواش على شــرح الجهالات ١٠، البغــدادي: أصول الدّين ٤٦، ٥٠، ٥٢، الأشــعري: مقالات الإسلاميّين ١٨٨/١، ٤٦/٢، ٤٨، بركات: الوحدانيّة: ٣٤٤.

ويوصف بالحدث[١] والفناء. ولا يكون محدثٌ خارجٌ من هذين المعنيين ليس بجسم ولا عرض.

## ٣ ـ في صفات الجسم

والجسم له صفات بان بها عن العرض. والعرض له صفات بان بها عن الجسم[٢]. فلهما صفات موصوفات[٣] بها جميعًا. وليس واحد منهما أولى من الآخر. [يجري عليهما][٤] الحدث والفناء والحاجة والعجز. فهما جميعًا محدثان عاجزان محتاجان /٧٠/ جرى عليهما[٥] الفناء والذّهاب والوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود.

وأمّا صفات الجسم الّتي لا ينفكّ منها ولا يكون إلّا موصوفًا بها مثل الحركة والسّكون لا يكون إلّا متحرّكًا أو ساكنًا، والحياة والموت إمّا حيّ وإمّا ميّت والاجتماع والافتراق فلا يخلو الجسم منهما و[من] التماس التّباين. فهذه صفات انفردت بها الأجسام. ولا يكون الجسم إلّا موصوفًا بها. وأمّا ما كان منها حيًّا تجري عليه الاستطاعة والزّمانة والعلم والجهل والاستلذاذ والألم والإرادة والكره فهذه صفات انفردت بها الأحياء عن

---

(١) انظر: الأصمّ، النّور: ٢٧. الدّليل على حدوث الأعراض: «والدّليل على حدوث الأعراض أنّه قد صحّ وجود الجسم في حال. ومحال أن يوجد ساكنًا متحرّكًا في حال من الأحوال. فالّذي صحّ وجوده وهو الجسم غير الجسم الّذي يستحيل وجوده وهو الحركة والسّكون.

(٢) انظر السّوفي: السّؤالات: الصّفات الّتي بانت بها الأجسام عن الأعراض. ١) الصّفات الّتي بانت بها الأجسام عن الأعراض هي التّمكّن والتّجزّؤ والانعداد والطّول والعرض. ص ١٤٤. ٢) الصّفات الّتي بانت بها الأعراض عن الأجسام هي لا تبقى أكثر من حال وغير متجزّئة وغير متمكّنة. ص ١٤٥. ٣) الصّفات الّتي اشترك فيها العرض بالجسم هي الفناء والحدث والحاجة والعجز. ص ١٤٥.

(٣) في الأصل «موصوفون».

(٤) في الأصل بياض.

(٥) في الأصل «عليهم».

الأموات[1]. وهي صفات متضادّات. فالحركة ضدّ السّكون، والحياة ضدّ الموت، والاجتماع ضدّ الافتراق. والتماسّ ضدّ التّباين. فلا يكون الشّيء متحرّكًا ساكنًا في حالة. ولا يكون إلّا متحرّكًا أو ساكنًا. ولا يكون حيًّا ميّتًا في حالة واحدة. ولا يكون إلّا حيًّا أو ميّتًا. فلا يخلو من أحد المعنيين: من الحياة أو من الموت. وكذلك لا انفكاك له[2] من الاجتماع والافتراق في حالة واحدة. إلّا أنّه لا يجامع شيئًا ولا يفارقه في حال واحدة: إمّا مجامع لشيء أو مفارق له. ولا يخلو من أحد المعنيين: إمّا مفارق لشيء أو مجامع [له]. وكذلك التماسّ والتّباين: لا يكون مماسًّا لشيء مباينا له: إمّا مماسّ له[3] أو مباين [له][4]. فلا يخلو إذا مسّ شيئًا من مباينة غيره. ومسّه لشيء غير مسّه لغيره. ومباينته لشيء[5] غير مباينته لغيره[6]. وكذلك اجتماعه [معه] وافتراقه [عنه]. [فالشّيء][7] يجتمع مع شيء ويفترق عن[8] غيره. ولو كان اجتماعه مع شيء هو اجتماعه مع غيره أو مفارقته لشيء هي مفارقته لغيره لكان إذًا فارق شيئًا فارق غيره وإذا جامع شيئًا جامع غيره. [و]لمّا وجدناه[9] مجامعا شيئًا ولم يجامع غيره ويفارق شيئًا غيره

(١) انظر: التوفي: السّؤالات: الصّفات الّتي بانت بها الأحياء عن الأموات. ١) الصّفات الّتي بانت بها الأحياء عن الأموات هي الاستطاعة والزّمانة والعلم والجهل والاستلذاذ والألم. ص ١٤٤. ٢) الصّفات الّتي بانت بها الأموات عن الأحياء هي الجمودة واستحالة اللّذّات واستحالة الألم واستحالة الاستطاعة. ص ١٤٤.

(٢) في الأصل «لا منفكّ من». م.

(٣) في الأصل «ماسّه». ورجّح المحقّق «مماسّه». م.

(٤) في الأصل «مباينه». م.

(٥) في الأصل «بيّنته عن شيء». م.

(٦) في الأصل «بيونته عن غيره». م.

(٧) في الأصل بياض.

(٨) في الأصل «مع». م.

(٩) في الأصل «لما أن وجدنا». م.

صحّ أنّ اجتماعه مع شـيء غير اجتماعه مع غيره، وكذلك مفارقته الشّيء غير مفارقته لغيره، وكذلك المماسة والمباينة على هذا العيار والوزن. فهذه صفات الأجسام وهي أعراض ليست بأجسام(١).

وللجسم أيضًا صفات يوصف بها وهي أجسام ليست بأعراض(٢). وهي اللّون والطّعم والرّائحة والخشونة والحلاوة والمرارة والحرارة والبرودة واليبوسة والرّطوبة والنّحافة(٣) والثّقالة وضدّها [من] صفات الجسم. فربّما تكون(٤) هذه هي الموصوف بها. وربّما تكون غيره. فكلّ ما لا ينفك من هذه الصّفات ولا يكون إلّا موجودًا بها فتلك الصّفة في الموصوف ليست غيره. وكلّ صفة يوصف الموصوف من هذه الصّفات بضدّها في غير الموصوف وهي حالّة فيه فهو جسم. فإن كانت غيره فلا يخلو الجسم الموصوف بهذه الصّفات من إحدى الصّفتين: إما أبيض وإمّا أسود، وإمّا خشن وإمّا ليّن، إمّا حلو وإمّا مرّ، وإمّا حارّ وإمّا بارد، وإمّا رطب وإمّا يابس، إمّا خفيف وإمّا

---

(١) أورد الأشعري الاختلاف في المعاني القائمة بالأجسام كالعلم والقدرة والحركة والسّكون والحياة: قال قائلون هي أعراض وليست بصفات وقال هشام بن الحكم هي صفات ولا نقول هي أجسام ولا غيرها لأنّ التّغاير يقع بين الأجسام. انظر مقالات الإسلاميّين ٥٦/٢، ٣٥. بينما عبد بن كلاب كان يسمّي المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا ويسمّيها أشياء ويسمّيها صفات انظر ن م ٥٧/٢.

(٢) لقد أورد الأشعري كلاما شبيها بهذا وينسبه إلى ضرار بن عمرو فقد قال إنّ الألوان والطّعوم والرّوائح والحرارة والبرودة هي أبعاض الأجسام والحركات والسّكون وسائر الأفعال هي أعراض لا أجسام. وقد أفرط النّظام فقال لا عرض إلّا الحركة والألوان والطّعوم والأصوات والآلام والحرارة والبرودة واليبوسة أجسام لطيفة. بينما أبو الهذيل وبشر بن المعتمر والإسكافي وغيرهم يرون أنّ الألوان والطّعوم والروائح والأصوات أعراض غير أجسام. انظر الأشعري مقالات الإسلاميّين ٣٥/٢ ـ ٤٠. أمّا البغدادي فقد عدّ الحرارة والبرودة والطّعم والرّائحة والرّطوبة واليبوسة من جملة الأعراض. انظر أصول الدّين: ٣٣.

(٣) في الأصل «النّحفة» وهو تصحيف من النّاسخ.

(٤) في الأصل «أن تكون». م.

ثقيل. فهذه صفات جوهريّة[١]. فالجسم موصوف [بها][٢] وبغيرها من العرضيّات[٣]. وهي جميعًا[٤] دالّة على حدث الجسم[٥] ولا [على] محدثه. على أنّ الجسم لا يشبه محدثه ولا محدثه يشبهه.

واختلفوا /٧١/ في حدث الجسم وبقائه وفنائه وإعادته. قال بعضهم: هذه صفات للجسم، وهي غيره، وهي أعراض كغيرها من الأعراض. وقال[٦] بعضهم: ليس ثَمَّ شيء سوى الجسم[٧]. وزعموا أنّ حدث الشّيء هو وبقاؤه هو وفناؤه هو وإعادته وهو إذا قلنا «محدث» لم يدلّ على حدث غير المحدث، وكذلك إذا قلنا «باق» لم يدلّ على معنى غير الباقي، وكذلك إن لم يدلّ على معنى غير الفاني. وكذلك إذا قلنا «معاد» لم يدلّ على معنى غير المعاد. وكذلك إذا قلنا «موجود» لم يدلّ على معنى غير الموجود و«معدوم» ليس ثمّ معنى غير المعدوم أو «جسم» ليس ثمّ شيء غير الجسم. فجسمانيّته

(١) لقد قسم الجّويني الأعراض إلى قسمين أوّلهما ما يوصف بالاختلاف والتّضادّ كالطّعم والرّائحة واللّون وبيّن أنّ الجوهر لا يحتمل ضربين منها معًا فإمّا أنّه أبيض أم أسود وهكذا... انظر: بدوي: مذاهب الإسلاميّين ٧١٣/١.

(٢) سقطت من الأصل [بها].

(٣) أي الصّفات.

(٤) في الأصل «جميع».

(٥) أورد السّوفي الدّليل على خلق الأجسام وهو حلول الأعراض فيها انظر السّؤالات: ١٣٩. وانظر: الماتريدي: التّوحيد ١١، ١٢، ١٥، فقد أورد جملة من الأدلّة العقليّة والسّمعيّة على حدوث الأجسام كما استدلّ الأصمّ على حدوث الجواهر بأنّها لا تنفكّ من الحوادث وما لا ينفكّ من حادث فهو حادث. واستدلّ على ذلك باتّصافها بالحركة وما كان متحرّكًا كان حادثًا. انظر الأصمّ: النّور: ٢٧. وأورد الجّويني أيضًا نفس الدّليل مع جملة من الأدلّة الأخرى انظر الإرشاد: ١٨.

(٦) في الأصل «فقال».

(٧) روى الأشعري عن الأصمّ قوله لا حركة غير الجسم ولا سكونًا غيره ولا فعلاً غيره ولا افتراقًا ولا لونًا ولا صوتًا ولا طعمًا ولا رائحة غيره. انظر مقالات الإسلاميّين ٣٥/٢.

صفة له. وعَرْضُه صفة له. وطوله صفة له. وليس ثمّ معنى غيره. وكذلك فناؤه وبقاؤه وليس ثمّ معنى غيره. وحدثه وإعادتـه وكلّ ذلك ليس ثمّ معنى غيره. وأجمعوا على أنّ وجود الشّيء ليس ثمّ معنى غيره، وعدمه ليس بمعنى. وإذا كان يسمّى الشّـيء موجودًا في حال ويسـمّى معدومًا في حال أخرى إذا قلنا «موجـود» أثبتناه وإذا قلنـا «معدوم» نفينـاه. فَعَيْـنُ[1] الّذي أثبتنـاه إذا قلنا «موجود» هو[2] الّذي نفيناه إذا قلنا «معدوم». فالشّـيء يوجد في حالة ويعدم في أخرى، ويكـون موجودًا قبل حدوثـه، ويكون معدومًا قبـل حدثه وبعد حدثه، ولا يكون فانيا إلّا بعد حال حدثه، ولا معادًا إلّا بعد حال حدثه وفنائه. ويفنى الشّيء مرارًا ويعاد[3] مرارًا ويبقى أحوالاً ويعدم أحوالاً ويوجد أحوالا ولا يخلق مرارًا. وذلك أنّ خلق الشّيء حدثه بعد إذ لم يوجد قبل حال حدثه.

وأمّا من زعم أنّ حدثه وبقاءه وفناءه وإعادته غيره فليزعم[4] أنّ حدثه غير بقائه وفنائه وإعادته، وكلّ معنى من هـذه المعاني غير الآخر. ولو كان معنى الإعادة والحدث والبقاء واحدًا لكانت الأشياء المحدثات كلّها معادة. فيكون الشّـيء في حال حدثه باقيًا فانيًا معادًا. فلمّا بطل واستحال أن يسمّى الشّيء في حال حدثه باقيًا ولا فانيًا ولا معادًا ويسـمّى محدثًا موجودًا صحّ عنه أنّ حدثه غيـر بقائه وغير فنائـه وإعادته. فالحـدث والوجود والفنـاء جارية[5] [على][6] جميـع الخلق. والبقـاء والإعادة انفـردت بهما[7] الأجسـام دون

---

(١) في الأصل «فالعين». م.
(٢) في الأصل «وهو».
(٣) في الأصل «يعادى».
(٤) في الأصل «يزعم». م.
(٥) في الأصل «جار». م.
(٦) سقطت من النّسخة [على].
(٧) في الأصل «به». م.

الأعراض[1]. فلا يكون الشّيء باقيًا إلّا بعد حال الوجود ولا فانيًا إلّا بعد حال الوجود. ولا يكون معادًا إلّا بعد الحالتين: حال الحدوث وحال الفناء. فكلّ ما جرت عليه الإعادة جرى عليه البقاء. وكلّ ما جرى عليه البقاء من الخلق جرى عليه الفناء[2] والإعادة. وليس كلّ ما جرى عليه الحدث والفناء جرى عليه البقاء والإعادة.

## ٤ ـ في حدث الأجسام وفنائها

فإن قال: أخبرني عن حدث الشّيء هل يدلّ على فنائه؟ قلنا: نعم، إنّ حدث كلّ شيء دليل على فنائه كما أنّ فناءه يدلّ على حدثه. وذلك أنّ حدثَه خروجُه من العدم إلى الوجود وفناءَه خروجُه من الوجود إلى العدم. وحدثُه يدلّ على إجراء الفناء عليه. وفناؤُه يدلّ على حدثه لأنّ من كان قادرًا على إخراجه من العدم إلى الوجود فهو أيضًا قادر على إخراجه من الوجود إلى العدم. وما دلّ على بقائه يدلّ على جواز الفناء عليه وعلى إعادته لأنّ إخراجه من الوجود إلى العدم يدلّ على إخراجه من العدم إلى الوجود.

---

(١) جمهور العلماء على أنّ الأعراض محال بقاؤها. وخالف في ذلك بعض المعتزلة كالعلاف وبشر ابن المعتمر. أمّا العلاف فقد قسّم الأعراض إلى قسمين: منها ما يجوز بقاؤه كاللّون والطّعم والحياة والعلم والقدرة. ومنها ما لا يبقى كالحركة والإرادة. وأمّا بشر فقد ذهب إلى أنّ السّكون كلّه باق لا يفنى إلّا بالخروج منه إلى الحركة وكذلك كلّ لون لا يفنى إلّا بخروج الجسم منه إلى ضدّه. انظر البغدادي: أصول الدّين ٥٠، ٥١.

(٢) عرّف المصعبي الفناء بأنّه عدم شيء مسبوق بالوجود والعدم أعمّ من أن يكون له وجود سابق أو لم يكن. انظر المصعبي: حاشية تبغورين: ٧٠. انظر تعريف أبي عمّار للفاني في الموجز ١٤/٢. أمّا من الأشاعرة فقد عرّفه القلاسني بأنّه عرض يقوم بالجسم الفاني فيفنى به في الثّانية من حال حدوث الفناء فيه وبيّن الأشعري أنّ فناء الجسم إنّما يكون بأنْ لا يخلق الله فيه. وأمّا العرض فإنّما يفنى في الثّاني من حالة حدوثه لاستحالة بقائه. انظر البغدادي: أصول الدّين: ٤٦.

فإن سأل عن الجسم: هل يشاهد /٧٢/ ويدرك بالحواسّ في حال حدثه؟ قلنا: نعم، يدرك الجسم بالحواسّ في حال حدثه كما يدرك الصّوت بالحواسّ في [حال][1] حدثه[2]. وأمّا حدثُه وفناؤه وإعادته فلا يُشاهَد بالحواسّ ولا يُدرَك بها ولا يُعْلَمُ ذلك إلّا بالنّظائر والدّلائل[3].

## ٥ ـ في ما يدرك بدليل

فإن سأل عن كلّ ما لا يُدْرَكُ إلّا بالدّليل من حدث الشّيء وبقائه وفنائه وإعادته وغير الوهم على حقيقة ما هو به؟ الجواب في ذلك: أنّ الأوهام لا تقع من العقول إلّا على ما أدركته الحواسّ أو يجوز أن تدركه الحواسّ. وكذلك التّمثيل والتّكليف والتّصوير لا تجري هذه المعاني ولا تجوز إلّا على ما يُدْرَكُ وتصل العقول إلى ما هو به من صورته وكيفيّته ممّا لا يُدْرَكُ [إلّا][4] بالدّليل ولا يُدْرَى إلّا بمشاهدة الحواسّ وإحاطتها.

---

(١) سقط من الأصل «حال».

(٢) في الأصل «حدثها».

(٣) الأشعري المقالات ٢/٤٩ ـ ٤٥ رؤية الأجسام والأعراض.

- أبو الهذيل = الأجسام ترى والإنسان يرى الحركة إذا رأى شيئًا متحرّكًا ويرى السّكون إذا رأى الشّيء ساكنًا وكذلك القول في الألوان... غير أنّ التّفريق بين السّاكن والمتحرّك قد يكون أيضًا كاللّمس بينما الألوان لا تلمس لأنّ الإنسان لا يفرّق بين الأسود والأبيض باللّمس.
- الجبائي = يوافق أبا الهذيل في رؤية الأجسام والأعراض ويخالفه في لمس الأعراض.
- النّظام = الأعراض محال أن ترى ومحال أن يرى الإنسان إلّا الألوان والألوان أجسام ولا جسم يراه الإنسان إلّا لون.
- عباد بن سليمان = الأعراض لا ترى ولا يرى الرّائي إلّا الأجسام ولا يرى إلّا ما هو ذو جهات وأنكر أن يرى أحد لونًا أو سكونًا أو حركة أو عرضًا.
- الصّالحي = الأجسام لا ترى ولا يرى إلّا لون والألوان أعراض.
- معمّر = تدرك أعراض الجسم وأمّا الجسم فلا يجوز أن يدرك.

(٤) سقط من الأصل «إلّا».

وإن أراد[1] بقوله: هل يوهم حدث شيء لا من شيء وفناؤه لا إلى شيء؟ أي: يعلم حقيقة ذلك ومعناه بالدّلائل والبراهين فجائزٌ عِلْمُ ذلك ومعرفةُ حقيقةِ ما هو به من حدثِه لا من شيء وفنائِه لا إلى شيء[2].

وكذلك صفات الجســم كلّها العرضيّة المتضادّة فيه الّتي هي الأعراض لا تقوم إلّا بالجســم ولا يُعرف ذلك إلّا بالدّلائل ولا يُدرك بالحواسّ ولا يشاهد بها. والدّليلُ عليها الجسمُ الحالّةُ فيه وهو الدّركُ بالحواسّ المستغني عن الدّليل.

## ٦ ـ في معنى الدّليل والمدلول

فإن قال: ما معنــى الدّليل والمدلول والاســتدلال والمســتدلّ والمُدِلّ والمُدَلّ[3]؟ الجواب في ذلك: أنّ الدّليل كلّ شــيء يؤدّي إلى معرفة شــيء ويوصل إلى حقيقة ما هو به ممّا لا يدرك بالحواسّ. وأمّا المدلول فهو الشّيء الّذي وصل بالمســتدلّ إلى حقيقة ما هو به بالدلّيل الّذي وصل به إليه. وأمّا الاســتدلال فهو فعل المستدلّ إذا اســتدلّ بالدّليل على معرفة المدلول. فأمّا المدلّ فالّذي أدلّه إليه بالدّلائــل على معرفة ما لا يدرَك إلّا بها. والمدَلّ عليه هو الّذي أحدث له الدّلائل الّتي اســتدلّ بها علــى المدلولات. والدّليل غير

(١) في الأصل «أردت». وقد تجوز على اعتبار المخاطَب. م.

(٢) وذلك كخلق الله للأشياء فإنّه يكون لا من شيء إذ المعنى الأصلي للخلق الإخراج من عدم إذا نُســب إلى الله تعالى. وأمّا الفناء لا إلى شيء فهو الإعدام على خلاف النّظريّة القائلة لا شيء يفنى ولا شيء يعدم وإنّما كلّ الأشياء تتحوّل من حالة إلى أخرى.

(٣) هذان اصطلاحان جديدان غير معهودين في ما سلف من فنون الاصطلاح العربيّ. و«المُدِلّ» يكاد يساوي في الاصطلاح اللّســاني المعاصر «الدّال» Signifiant. وهو هنا بمعنى «موجد الدّلائل» أي الله. وقد صــرّح بذلك في آخر الفقرة قائلًا: «والله دالّ ومُدِلّ ومســتدلّ ودليل ومدلول». أمّا «المدَلّ» فهو الّذي دلّه موجد الدّلائل إلى معرفته أي الإنسان. اشتقاقيّا الأوّل اسم فاعل من مادّة (د. ل. ل) أمّا الثّاني فاسم مفعول منها. فلينظرا. م.

المســتدلّ وغير المدلول وغير الاســتدلال وربّما أن يكون شيء واحد دليلًا ومدلولًا ومستدلًّا ومدلًّا. وأمّا الاستدلال فلا يكون إلّا فعل المستدلّ اكتسابًا منه واختيارًا لا يكون طبعًا ولا اضطرارًا.

فإن قال: بيّن لنا ذلــك. قلنا، وبــالله التّوفيق: إنّ الّذي خلقــه الله عاقلًا صحيحًا مكلّفًا مأمورًا منهيًّا[1] هو دليل وهو مستدلّ وهو مدلول ومدلّ. وكان دليلا على نفسه أنّه محدث بما كان من علامات صفاته الّتي كان بها في عينه ومعناه. فصار دليلًا لنفســه إذا كان علامــة لحدثه. وصار مدلــولًا على أنّه محدث[2] وصار مســتدِلًا إذ كان هو الّذي استدلّ بنفســه على حدثه. وكان مُــدَلًّا إذ دلّه الله على حدثه لمّــا جعل فيه من العلامــات والله دالّ وهو مُدَلّ ومستدِلّ ودليل ومدلول[3].

فإن قال: أخبرني عمّا لا يــدرَك إلّا بالدّليل هل يُوجَد بعد فناء دليل؟ الجواب في ذلــك: أنّ كلّ ما لا يــدرك إلّا بالدّليل لا يوجــد بعد فناء [دليله][4]. إلّا ما كان له دليل يدلّ على وجــوده وبقائه نحو العقل الّذي دلّ على بقائه /٧٣/ ووجودِه حفظُه لما مضى. وشــرْحُ ذلك وبيانُه[5] أنّا وجدنا العقل يدلّ على حسن مذاهبه. ولما زال حسن مذاهبه صار العقل مأفونا[6] غير صحيح. فذهب الدّليل الّذي اســتدلّ به عليه. ثمّ رجع إلى حســن المذاهب كما كان عليها قبل ذهابها وزوالها. فوجدناه حافظا لما

(١) في الأصل «منهي».
(٢) في الأصل «محدثا».
(٣) انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات ٦٤. الوارجلاني: العدل والإنصاف ٢٨/١.
(٤) سقط من الأصل «دليله».
(٥) في الأصل «بيّناه».
(٦) في الأصل «مأفوها». مأفونا معناها ناقص العقل يقال أفن الرّجل إذا كان ناقص العقل فهو أفين ومأفون. انظر ابن دريد: جمهرة اللّغة ٤٣٣/٣.

قدْ كان ومضى. فلو كان عقلا حادثا ما يُحْفَظُ به ما قد مضى. ولو جاز أن يُحْفَظَ ما قد كان بعقل حادث لجاز أن يَحْفَظَ جميع ما كان قبل عقله الذّاهب بعقله الحادث. فلمّا بطل [أن][1] يَحفَظ بعقله الحادث ما كان قبل عقله الذّاهب بطل أيضًا أن يحفظ بعقله الحادث ما كان حافظًا له بعقله الذّاهب.

## ٧ ـ في المعلوم والمجهول

وأمّا اختلافهم في المعلوم والمجهول فقال بعضهم: لا يَعْلَم الشّيء من يجهله ولا يجهله من علمه. فمحال عنده أن يكون أحد عالما بالشّيء جاهلًا به في حالة واحدة لأنّ العلم ضدّ الجهل. من علم شيئًا لم يجهله. ومن[2] جهله لم يعلمه[3]. وقال بعضهم[4]: يعلم الشّيء من جهة ويجهل من جهة ويعلم باكتساب ويجهل باضطرار، ويعلم باضطرار ويجهل باكتساب من جهات متغايرات. ولا يعلم من جهة ما يجهل. ولا يجهل من جهة ما يعلم. وأمّا إن كان معلوما من جهة ومجهولا من جهة فهذا عنده غير فاسد. فيكون للشّيء الواحد[5] علوم كثيرة. ويجهل من وجوه كثيرة فيكون شيء واحد معلوما من جهة ومجهولا من جهة أخرى. فالمعلوم من جهة ما عُلِمَ هو المجهول من جهة ما جُهِلَ. فهذا عندي غير فاسد. قد يعلم الشّيء موجودًا من يجهل أنّه محدث. ويعلم أنّه [محدث][6] من يجهل أنّه

(١) سقط «أنّ» من الأصل.

(٢) في الأصل «فمن».

(٣) راجع الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢/٧٧، ٧٨.

(٤) انظر ن م والصّفحة.

(٥) في الأصل الشّيء «واحد».

(٦) سقط من الأصل «محدث».

أبيض. وكذلك يعلم الشّيء أنّه محدث من يجهل أنّه طاعة [أو][١] معصية. فزعم صاحب هذا القول أنّ المعلوم هو المجهول ليس ثمّ معنيان أحدهما معلوم والآخر مجهول. [وأمّا من][٢] أبطل أن يكون شـيء واحد[٣] معلومًا [ومجهولًا فإنّه][٤] يزعم أنّ من يعلم الشّـيء موجـودا ويجهل أنّه محدث إنّما جهل حدثه. فالجهل لحدثه غير الجهل لوجـوده. فهذان معنيان عالم بأحدهما جاهل[٥] بالآخر. وكذلك من علم الشّيء محدثا، وجهل أنّه طاعة من جهل أنّه محدث، إنّما وقـع جهله على حدثه. ومن جهل أنّه طاعة إنّما جهل الأمر به. فمن علم أنّه محدث عالم بحدثه. ومن علم أنّه طاعة عالم بالأمر به. فالّذي جهله غيـر الّذي علمه. فمحال عندي أن يجهل الشّـيء ويعلمه في حالة واحدة[٦].

## ٨ ـ في صفات الجواهر

وأمّا الّذي سـأل عنه من الدّليل على إثبـات...[٧] كثيرًا من النّاس ما ادّعيتموه من ذلك. وزعموا أن ليس ثمّ شيء إلّا ما يدرك بالحواسّ. فمن أين قلتم إنّ الحركة غير المتحرّك وإنّ ثمّ سكونا غير السّاكن وإنّ ثمّ حياة غير [الحيّ][٨].

وكذلك سـؤاله عن الاسـتطاعة والزّمانة وغير ذلك من صفات الجواهر

(١) سقط من الأصل «أو».
(٢) في الأصل بياض.
(٣) في الأصل «واحد».
(٤) الظّاهر سقوط هذه العبارة من الأصل.
(٥) في الأصل «جاهلاً».
(٦) انظر اختلاف الأقوال في هذه المسألة: الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٧٧/٢، ٧٨.
(٧) في الأصل بياض.
(٨) في الأصل بياض.

الّتي لا تدرك إلّا بالدّلائل. [الجواب في ذلك][(١)]، وبالله التّوفيق: إنّ الحركة غير المتحرّك. وإنّ السّكون غير السّاكن بدلائل قائمة وبراهين واضحة. وذلك أنّا وجدناهم بإجماع يفرّقون بين المتحرّك والسّاكن يقولون: هذا /٧٤/ متحرّك ليس بساكن، وهذا ساكن ليس بمتحرّك. ولا يجوز أن يقال للّساكن [متحرّك][(٢)]. وكذلك المتحرّك أيضًا ساكن من بعد ما كان متحرّكًا ومتحرّك من بعد ما كان ساكنًا. فقلنا حينما وجدنا[(٣)] ساكنا من بعد ما كان متحرّكًا: لا يخلو هذا السّاكن [من أن][(٤)] يكون لمعناه أو لمعنى غيره. فإن كان لمعناه فما بَالُه لم يكن ساكنًا قبل هذا وعينه ومعناه موجود قبل هذا. وبطل أن يكون ساكنًا لمعناه لوجود معنى [غيره][(٥)] وهو السّكون الّذي حدث إليه في حال سكونه. وكذلك الحركة على ما قلناه في السّكون فلا يخلو من أن يكون حيًا متحرّكًا لمعناه أو بمعنى غيره. فإن كان متحرّكا بمعناه ثبت [أنّه غير محتاج وهذا محال][(٦)]. فثبت [أنّه متحرّك لمعنى غيره][(٧)] وهو الحركة. فلمّا أن زالت الحركة عنه بطل أن يكون متحرّكا وصار ساكنا [لمعنى غيره][(٨)].

ووجدناهم أيضًا يقولون «لا متحرّكًا» ويقولون «لا ساكنا». و«لا» عندهم نفي للجسم الّذي كان متحرّكا أو نفي لمعنى غير الجسم. فإن قال: نفي

---

(١) سقط من الأصل «الجواب في ذلك».

(٢) في الأصل بياض.

(٣) في الأصل «وجدناهم».

(٤) في الأصل بياض.

(٥) في الأصل بياض.

(٦) يبدو أنّ في النّسخة نقصا ولذلك أضفنا هذه العبارة.

(٧) في الأصل بياض.

(٨) في الأصل بياض. وأورد البغدادي نفس الدّليل في إثبات الأعراض فبيّن أنّ الجسم يتحرّك بعد سكونه لمعنى فيه غير ذاته وإذا صار الجسم أسود بعد بياضه فلمعنى قام به. انظر البغدادي: أصول الدّين: ٣٧.

للجسم، فمحال. فالجسم قائم[١] في الأحوال جميعًا في الحالة[٢] الّتي يصفه فيها. والحالة الّتي يصفه فيها متحرّكا لا ساكنًا، وكذلك الحالة الّتي يصفه فيها متحرّكًا، والحالة الّتي يصفه فيها لا متحرّكًا لأنّ النّفي إنّما كان لمعنى غير الجسم وهو الحركة. فإذا[٣] قلنا «متحرّكًا» أثبتنا له معنى غير الجسم الّذي نفيناه إذا قلنا «لا متحرّكًا». وكذلك إذا قلنا «ساكنًا» أثبتنا له معنى غيره به كان ساكنًا فنفيناه عنه إذا قلنا «لا ساكنًا». وأيضًا وجدناه ساكنًا من بعد ما كان متحرّكًا ومتحرّكًا قبل ما كان ساكنًا. والشّيء لا يكون قبل نفسه ولا بعد نفسه. فصحّ، إذا قلنا «متحرّكًا» قبل ما كان، أنّ ثمّ حركة كانت قبل سكون. وكذلك إذا قلنا «ساكنًا» من بعد ما كان متحرّكًا [صحّ] أنّ ثمّ سكونًا كان من بعد الحركة إذا استحال أن يكون شيء بعد نفسه وقبل نفسه. فهذا بيّن بحمد الله لمن أراد إرشاده وهداه.

وأيضًا وجدناهم يأمرونه بأن يتحرّك ويسكن ويأمرونه بأن يقوم وبأن يقعد. ويطيع هو أيضًا في فعل ما أمر به ويعصي في ترك ما أمر به. فلو كان الأمر على ما يقوله من نفي الأعراض[٤] لكان من أطاع في أن تحرّك فاعلا بنفسه ومن عصى أيضًا بأن تحرّك أن يتحرّك بنفسه، وكان نفسه طاعة له ونفسه معصية له. وليس ثمّ معنى فعله فأطاع به أو عصى به إلّا نفسه الّتي هي حركة وسكونه الّذي كان هو[٥] المتحرّك السّاكن عنده. فلمّا بطل أن

---

(١) في الأصل «قائما».

(٢) في الأصل «حالة».

(٣) في الأصل «لا» بدل الفاء.

(٤) ذكر الأشعري أنّ طائفة من المتكلّمين تنفي الأعراض والحركات والسّكون وترى أنّ السّواد هو عين الشّيء الأسود وكذلك الطّعوم والرّوائح والحرارة: الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٣٩/٢.

(٥) في الأصل «الّتي كانت هي». م.

يفعل الشّيء نفسه وأن يترك فعل نفسه وله فعل يؤمر به على الحقيقة وفعل يُنهى عنه على[1] الحقيقة صحّ أنّ ثمّ معنى فعله غير نفسه هو حركته وسكونه اللّذين أمِر[2] بفعلها أو نُهي عن تركها فيطيع بفعل ما يؤمر به. وأيضًا وجدناهم يُجمِعون على أنّ الطّاعة ضدّ المعصية والحركة ضدّ السّكون /٧٥/، والشّيء لا يضادّ نفسه ولا ينفر بما كان ذلك من الفساد لأنّه لو كان ضدّ نفسه لكانت علّةُ ذهابِ نفسِه وجودَها وعلّة وجودها بها. وهذا من[3] المحال أن يكون الشّيءُ علّةُ عدمِه وجودَه. فيصير إذ كانت[4] العلّة الّتي هي وجوده معدوما. فإذا رُفِعت العلّة الّتي هي موجودة صار موجودًا. فهذا غاية المحال ونهاية الفساد.

والقول في الاستطاعة والزّمانة كالقول في الحركة والسّكون في إثباتها وإثبات أنّها معنى غير المستطيع وأنّها عرض من الأعراض. وذلك أنّا نجدهم يقولون: الجسم الحيّ مستطيع في حالٍ لا مستطيعٌ في حال أخرى، [و]يسمّونه زمنًا في حال وغير زمن في حال أخرى. ولا يخلو هذا الجسم أن يسمّوه مستطيعا في حال ما سمّوه بهذا الاسم من أن يكون مستطيعًا لمعناه أو لمعنى غيره. فإن كان مستطيعًا لمعناه فمحال أن يكون إلّا كذلك ما دام معناه لأنّ العلّة الّتي كان بها مستطيعًا عينه ومعناه، وعينه ومعناه قائم في الحالتين جميعًا. فلمّا أن وجدناه مستطيعًا في حال وغير مستطيع في حال أخرى وعينه ومعناه قائم في الحالتين جميعًا صحّ أنّه إنّما كان مستطيعًا لمعنى غيره الّذي هو الاستطاعة وبه سمّي مستطيعًا. وكذلك الزّمانة معنى

---

(١) في الأصل «عن».

(٢) في الأصل «أمرا».

(٣) في الأصل «فهذا على». م.

(٤) في الأصل نقص.

كان به الزّمن زمنا إذا كان الجسم زمنًا وإذا بطل بطل أن يكون الجسم زمنا. وتركنا من الإدخال في الاستطاعة ما أدخلناه في مسألة الحركة والسّكون إرادة الاختصار. فكلّ ما يلزمه في الحركة والسّكون يلزمه في الاستطاعة والزّمانة. وكذاك الحياة والموت على ما قلنا في الاستطاعة والزّمانة والحركة والسّكون. وذلك أنّا وجدنا الجسم حيًا ثمّ وجدناه ميّتًا ليس بحيّ فقضينا أنّ ثمّ حياة كان بها حيًّا. فلمّا أن زالت بطل أن يسمّى حيًّا وسمّي ميّتًا مِنْ بعد ما كان حيًّا لحدوث العلّة الّتي كان بها ميّتًا. فلو لا ذهاب علّة وحدوث علّة ما سمّي في حال باسم لم يسمّ به في حال أخرى. وكذلك الاجتماع والافتراق معنيان متضادّان: يجامع شيئًا في حال ثمّ يفارقه في حال أخرى أو يفارقه في حال ثمّ يجامعه في حال أخرى. [فـ]ـصحّ أنّ ثمّ اجتماعًا إذا حدث إلى شيء صار مجتمعًا وإذا زال بطل أن يكون مجتمعًا. وكذلك الافتراق إذا حدث شيء مفترقًا وإذا زال وبَطُل بَطل أن يسمّى مفترقًا وبطل ما ذكرناه أن يجتمعا لأعيانهما وأن يفترقا لأعيانهما وصحّ أنّ الاجتماع والافتراق معنى غير المجتمع والمفترق. وكذلك التماس والتّباين: قد وجدناه مماسًّا لشيء في حالة ومباينًا له في حالة أخرى، و«يمسّ» معنى و«يباين» معنى في حالة واحدة [فـ]ـصحّ أنّ ثمّ معنى به مسّه وسمّي به مماسًّا إذا كان صار مباينًا. وكذلك البينونة معنى إذا حدث صار الشّيء مباينا وإذا زال بطل /٧٦/ أن يسمّى مباينًا ويسمّى مماسًّا.

ومباينة الشّيء عن الشّيء غير مباينته عن غيره. وكذلك مسّه للشّيء غير مسّه لغيره لأنّه لو كان مسّه لشيء مسّه لغيره لكان إذا مسّ شيئًا واحدًا مسّ جميع الأشياء[1]. وكذلك لو كانت بينونته عن الشّيء هي[2] بينونته

(١) في الأصل «لشيء غير مسّه لغيره لكان إذا مسّ شيئًا واحدًا مع جميع الأشياء». م.

(٢) في الأصل «هو».

عن غيره لكان إذا بان عن شيء بان عن غيره من الأشياء. فلمّا أن وجدناه بائنا عن[١] شيء ومماسًا لشيء آخر صحّ أن بينونته عن الشّيء غير بينونته عن غيره. وكذلك مسّه لشيء غير مسّه لغيره. وكذلك ما لم نذكره من صفات الجواهر على قياس ما ذكرناه من العلم والجهل والإرادة والكره واللذّة والألم والحبّ والبغض والاكتساب والاضطرار والغنى والفقر والنّوم واليقظة والحفظ والنسيان والشّكّ واليقين والأكل والشّرب والضّحك والبكاء وغيرهم من الصّفات العرضّية الحالة في الجسم المتضادة فيه يدلّ على إثباتها وتغييرها وتضادّها وأنّها غير الجواهر الّذي أحلّته ما ذكرناه في أوّل المسألة. فمن فهم إدخال واحد منها فهم جميعها. وإن كان يدخل بعضها ما لم يدخل في بعض لعللٍ ومعانٍ.

وأمّا ما ذكر من معارضته[٢] لنا بأمور أراد بها نقض قولنا وفساد مذهبنا فليس له، بحمد الله، إلى ذلك سبيل لما جعل الله على عدله من البيان والبراهين. فلا حجّة لمبطل ولا إدخال لظالم. قد أزهق الله باطلهم بعدله وأبان عوجهم وجورهم وكذبهم بنوره وشواهده وعلامته. فمِنَ الّذي عارضنا به أن قال: أمّا قولكم: لا يكون المتحرّك متحرّكًا بمعناه ولا ساكنًا بمعناه إذ كان نسمّيه متحرّكًا في حال وساكنًا في حال أخرى، فيلزمكم مثله في الشّيء الموجود في حال المعدوم. وفي حال أخرى أن يكون عدمه غير وجوده ووجوده غير عدمه وأن يكون وجوده وعدمه غيره وأنّهما معنيان متضادّان كما قلتموه في متحرّك وساكن. وكذلك إدخالكم علينا في جواز القول على المتحرّك متحرّكًا في حال لا متحرّكًا في أخرى

(١) في الأصل «على».

(٢) أي القائل إنّ الحركة هي عين المتحرّك والسّكون عين السّاكن والاستطاعة عين المستطيع... والقائل بذلك هو الأصمّ.

أنّ الّذي نفيتم غير الّذي أثبتّم يلزمكم، في الشّيء الموجود إذا قلتم له «موجود» ثُمّ قلتم له «لا موجود» أنّ ثَمّ معنى أثبتموه إذا قلتم «موجود» وهو غير المعنى الّذي نفيتموه إذا قلتم «لا موجود». وكذلك أيضًا يلزمكم في اجتماع الشّيئين وافتراقهما اللّذين استدللتم بهما أنّ ثمّ اجتماعًا وافتراقًا غير المجتمعين والمفترقين أن تجعلوا اجتماع الوقت والموقف معنى غيرهما به اجتمعا غير الوقت وغير الموقف واجتماع الحركة والمتحرّك معنى غيرهما ومفارقته له معنى غيره.

وعارض أيضًا بكون الشّيء في الوقت وكونه في المكان[1] إن كان كونه في المكان معنى غيره وغير المكان فكذلك كونه في الوقت معنى غيره وغير الوقت. فنقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إن الّذي عارضتمونا به ليس بمبطل لحجّتنا ولا ما ذكرتموه من قولكم نظير لقولنا. فنحن إذا قلنا: إنّ المتحرّك لا يخلو من أن يكون متحرّكًا لمعناه أو لمعنى غيره /٧٧/، إنّ معناه نجده في الحالتين جميعا: في الحالة الّتي نسمّيه فيها[2] متحرّكًا والحالة الّتي نسمّيه فيها ساكنًا. فمعناه في الحالتين جميعًا [متماثل]. فلا يجوز أن يسمّى متحرّكا معناه في حال دون حال ما دلّ معناه. وليس [في] قول القائل إذا قال «متحرّك» نفي[3] لقول القائل إذا قال «موجود» لأنّا إذا قلنا «لا متحرّك» لم ننفه، وإنّما نفينا معنى غيره وهو الحركة، وإذا قلنا «لا موجود» نفيناه ولم ننف[4] معنى غيره. فلمّا أن كان قولنا إذا قلنا «لا موجود» نَفْيًا للعين لا بمعنى

---

(١) فيما يخصّ تعريف الوقت والمكان واختلاف العلماء في ذلك انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢/١٣٠، ١٣١.

(٢) في الأصل «فيه».

(٣) في الأصل «نهي».

(٤) في الأصل «ننف» وقد حذفنا من الأصل قبل هذه الكلمة عبارة «ولم نفيناه» وهي زائدة من النّاسخ.

غيره صحّ أنّ قولنا إذا قلنا «موجود» إثبـــات لمعناه لا معنى غيره. فالموجود موجود ما دام معنـــاه. فإذا زال معناه بطل أن يكون موجودًا وســـمّي معدومًا ببطلانه وذهابه. فليس الموجود بنظير للمتحرّك الموجود في الحالتين الّذي يقال له متحرّك في إحداهما[1] لا متحرّك في الأخرى. فلو كان متحرّكًا لمعناه ومعناه موجودًا في الحالتين جميعًا كان[2] الموجود الّذي كان موجودًا لمعناه موجودًا[3] في الحالتين جميعًا ما دام معناه ســـمّي موجـــودًا، فإذا بطل معناه بطل أن يسمّى موجودًا إذا بطل المعنى الّذي كان به موجودًا وسمّي معدومًا لبطلان عينه. فكلّ ما بطل عينه فهو معدوم. فهذا غير نظير للمتحرّك السّاكن الّذي يسمّيه متحرّكًا في حال وساكنًا ومعناه قائم في الحالتين جميعًا. وكذلك كونه في الوقت وكونه في المكان. فكونه في المكان معنى غيره وغير المكان لأنّا نجده ونجد المكان لم يكن فيه. ولو كان كونـــه في المكان ليس ثمّ إلّا معناه ومعناه المكان لكان في مـــكان ما دام معناه ومعنـــى المكان. فلمّا أن وجدناه والمكان ولم يكن «في» ثبت أنّ كونه في المكان غيره وغير المكان إذ نجده ونجـــد المكان ولم يكن فيه. وكونه في الوقـــت ليس ثَمّ معنى غيره وغير الوقـــت لأنّا إذا قلنا «لم يكـــن في الوقت» نفينـــا[4] العين أن يكون في الوقت ولـــم يكن نفيًا لغيره. وكذلـــك إذا قلنا «كان في الوقـــت» لم نثبت[5] معنى غيره وغير الوقت إذا كان قولنا «لم يكن فـــي الوقت» نفيا له. بل نثبته ونثبت المكان وننفي أن يكـــون فيه. ولا نثبت الوقـــت والمؤقّت وننفي أن يكون فيها. فلمّا أن كان في نفي الوقت أن يكون في الوقت نفيًا لمعناه ونفيًا

---

(١) في الأصل «إحديهما».

(٢) في الأصل «كما أنّ». م.

(٣) في الأصل «فهو موجود». م.

(٤) في الأصل «نفي». م.

(٥) في الأصل «يثبت». م.

للمتمكّن أن يكون في المكان ليس بنفي له ولا لمعناه صحّ بذلك أنّ الكائن في المكان ليس بنظير الكائن في الوقت. فبطل ما عارضنا به.

وأيضًا لو كان قولنا «جابر في الدّار» ليس ثمّ معنى إلّا جابر فيلزم بذلك أن يكون جابـر في الدّار ما دام جابـر والدّار. فلمّا أن وجدنـا جابرًا والدّار وليس جابر في الدّار صحّ أن يكون جابر في الـدّار معنى غير جابر والدّار. وأيضًا لـو كان معنى جابر ليس ثمّ إلّا جابر في الـدّار لكان جابر في جميع الدّور يكون جابر في دار دون إذ كان كونه في الدّار ليس ثمّ إلّا جابر أو دار. فلا دار إلّا وجـابر فيها. فلمّا أن وجدنا دارًا ودورًا لا جابر /٧٨/ فيها [صحّ] أنّ كون جابـر في الدّار غيـر جابر وغـير الـدّار. فليس هـذا بنظير الوقت والمؤقّت اللّذين إذا قـلنا لم يكـن في الوقت نفينا المؤقت.



# في الحـركـات

## ١ ـ في مفهوم الحركة

وأمّا ما سألت عنه في الحركة ما هي في عينها وحقيقتها؟ وما العلّة الّتي كانت بها حركة؟ الجواب في ذلك: أنّ الحركة في عينها ومعناها ما لا يفعل منها أجزاء في مكان[1]. وكانت حركة في عينها لأنّها لا يفعل منها أجزاء في مكان. فما لا يفعل منه أجزاء في مكان فهو حركة. وبطل أن يكون شيء يفعل منه أجزاء في مكان حركة.

## ٢ ـ في أقسام الحركة

والحركات كلّها على وجهين نقلة وغير نقلة[2]. وكانت النّقلة نقلة لأنّها

---

(١) اختلف المتكلّمون في تحديد مفهوم الحركة فقال النّظام معنى الحركة الكون وقال الجبائي ومحمّد بن شبيب الحركة هي قسم من الأكوان إذ الأكوان منها حركة ومنها سكون وخالف في ذلك العلّاف فعرّفها بأنّها انتقال الجسم عن المكان الأوّل وخروجه عنه. انظر الأشعري مقالات الإسلاميّين ٤٣/٢ ـ ٤٥.
أمّا الإيجي فقد عرض تعريف الحكماء متقدميهم ومتأخّريهم فقال المتقدّمون منهم الحركة هي خروج من القوّة إلى الفعل بالتّدريج ثمّ عدلوا عن ذلك التّعريف لمّا وقعوا في دوران إذ التّدريج هو وقوع الشّيء في زمان بعد زمان والزّمان عندهم هو مقدار الحركة. وأمّا متأخّروهم فقد عرّفوا الحركة بأنّها كمال لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة. كتاب المواقف ١٦٧، ١٦٨. وقال المحشّي إنّ الحركة هي كونان في آنيين مختلفين. وانظر حاشية الوضع. ١٣.

(٢) قسّم النّظام أيضًا الحركة إلى قسمين منها انتقال ومنها ما ليس انتقالاً. والجسم إذا تحرّك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث في الأوّل وهي اعتماداته الّتي توجب الكون في الثّاني. الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢١/٢، ٢٢، ٣٨، ٤٣.
وعرّف الإيجي الاعتماد بأنّه ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما وأشار إلى أنّ أبا إسحاق الإسفراييني نفاه خلافًا للمعتزلة وكثير من الأشاعرة كالقاضي وأثبت أنّ منعه مكابرة للحسّ. انظر: الإيجي المواقف: ١٢٥.

زوال من مكان إلى مكان[١]. والّتي ليست بنقلة كانت غير نقلة لأنّها ليست بزوال للحركة الّتي ليست بنقلة. إنّما تكون في الحالة الأولى الّتي حدث فيها الجسم فيكون الجسم في ذلك المكان الّذي حدث فيه الجسم إمّا حركة وإمّا سكونًا ولا يعرف ذلك إلّا...[٢] التّغلّب في الحالة الثّانية انتقل الجسم من مكانه إلى مكان غيره...[٣].. أنّ كونه في المكان في الحال الأوّل حركة لأنّ كونه في الحال الأوّل أدّى[٤] إلى الحركة الّتي هي النّقلة، فلا يؤدّي الشّيء إلى خلافه. فصحّ أنّ كونه في المكان في الحال الأولى حركة ليست بنقلة. وإن كان في الحال الثّانية الّتي [هي][٥] حال حدثها في مكانه الأوّل الّذي حدث صحّ أنّ كونه في المكان في الحال الأولى سكون ليس بحركة لأنّه أدّى[٦] إلى السّكون. فلا يؤدّي الشّيء إلى خلافه على ما قلناه في البدء[٧].

## ٣ ـ في المتحرّك وحركته

فإن سأل عن المتحرّك هل يتحرّك بحركتين أو ينتقل المنتقل بنقلتين؟ الجواب في ذلك: أنّ المنتقل لا ينتقل بنقلتين ولا يتحرّك المتحرّك بحركتين

---

(١) ذكر الأشعري أنّ الجبائي يرى أنّ معنى الحركة الزّوال فلا حركة إلّا وهي زوال ونفى أن يكون معناها الانتقال خلافًا لأبي الرّبيع (المؤلّف) معلّلًا ذلك بأنّ الحركة المعدومة تسمّى زوالًا قبل كونها وتسمّى انتقالًا. وقد ناقشه الأشعري في تفريقه بين الزّوال والانتقال انظر مقالات الإسلاميّين: ٢/٤٤، ٤٥.

(٢) نقص في الأصل.

(٣) نقص في الأصل.

(٤) في الأصل «ودّى». ويبدو أنّ في العبارة خللاً.

(٥) في الأصل «الّذي». ثمّ أضفنا هي ليستقيم التّركيب.

(٦) في الأصل «ودّى».

(٧) في الأصل «بدء». م.

كما لا يكون منتقلين[١] بنقلة واحدة ولا متحرّكين[٢] بحركة واحدة. ولو جاز أن يكون متحرّكًا بحركتين أو منتقلًا بنقلتين لجاز أيضًا أن يكون منتقلين بنقلة أو متحرّكين بحركة. فلمّا فسد أن يكون منتقلين بنقلة ومتحرّكين بحركة بطل نظيره لأنّ في فساد الشّيء فساد نظيره كما أنّ في صحّة الشّيء صحّة نظيره. وأيضًا لو جاز أن ينتقل المنتقل بنقلتين لجاز زوال النّقلتين ومجيء ضدّها. فيجامع ضدّ النّقلة الزّائلة النّقلة الثّانية. فيكون الشّيء مجامعًا[٣] لضدّ مثله وهذا محال لأنّ ما ضادّ شيئًا[٤] ضادّ مثله. فلمّا [بطل][٥] اجتماع ضدّين بطل أيضًا اجتماع الشّيء وضدّ مثله لأنّ ما ضادّ الشّيء ضادّ مثله ونظيره.

وقال بعضهم[٦] بجواز نقلتين وحركتين إحداهما اضطرار والأخرى اكتساب[٧] على جهة واحدة لا على جهات مختلفة كالمرتعش الّذي ينتقل باكتساب في حال ارتعاشه تجامعه[٨] حركة اختيارية بحركة ارتعاشه فيصير متحرّكًا بحركتين إحداهما اضطرار والأخرى اكتساب، والكائنِ في السّفينة

(١) ذكر المحقّق الأصل «تكون منتقلين». ورجّح «منتقلاً». م.
(٢) رفعها المحقّق وأهمل الأصل وهو صواب على إضمار النّاسخ. م.
(٣) في الأصل «المجامع». م.
(٤) في الأصل «شيء».
(٥) الظّاهر سقوط كلمة «بطل».
(٦) ذكر الأشعري اختلاف المتكلّمين في مسألة شبيهة بما ذكره المؤلّف عارضًا أقوالاً تسعة في إمكانيّة حلول حركتين في جسم واحد أو عدم إمكانيّة ذلك. مقالات الإسلاميّين ١٧/٢.
(٧) أمّا حركة الاكتساب فهي الحركة الاختياريّة الرّاجعة إلى إدارة المتحرّك وقد سمّاها الإيجي «الحركة الإراديّة». وأمّا حركة الاضطرار فهي الّتي انتفى منها الاختيار فكان صاحبها مجبرًا على الحركة وقد سمّاها الإيجي بالحركة القسريّة وفرّق المحشّي بين الاضطرار والطّبع والطّبيعة، فبيّن أنّ الأمر الضّروري قد يفارق الشّيء بخلاف الطّبيعي وكذلك يقال كلّ طبع اضطرار ولا يقال كلّ اضطرار طبع. انظر المحشّي: حاشية الوضع ١٣، ١٤، ١١٣، ١١٤. انظر الإيجي: المواقف ١٧٥. السّوفي: السّؤالات ٢٤٦.
(٨) في الأصل «بجامعة». م.

الّذي لا يمكنه السّكون على حال فيتحرّك فيها باختيار تجامع حركته باختيار حركة السّــفينة الّتي هي اضطــرار /٧٩/، فصار متحــرّكًا بحركتين إحداهما اضطرار والأخرى اكتســاب. والحــركات أيضًا تكون باضطرار وباكتســاب وتكون لا اكتساب ولا اضطرار.

## ٤ ـ في حركة الجسم

فإن قال: هل يجوز أن يطبع الله جسما على النّقلة أو يطبعه على حركة غير نقلة؟ فالجواب في ذلــك، وبالله التّوفيق: أنّه لا يجــوز أن يطبع الله الجســم على النّقلة ولا على غير نقلة من الحركات لأنّه لا يكونه منتقلًا في الحــال الأولى أصلًا الّذي هو حــال الخلقة. ولــو كان مطبوعًا على النّقلة لكان منتقلًا في الحــال الأولى [الّتي خلق][1] فيهــا. فلمّا بطل أن يكون منتقلًا في الحال الأولى بطل أن يكون مطبوعًا على النّقلة لأنّ كلّ ما طبع [عليه] الشّيء لا يفارقه ما دام موجودًا. وأمّا كلّ ما يفارقه فيكون مطبوعًا على حركة غير نقلة لأنّه لا يخلو في الحال الثّانية الّتي تلي حال حدثه من أن يكون موجودًا في المكان الأوّل أو زائلًا عنه بلا زوال نقله. فبطل الطّبع على ما ليس بنقلة من الحركــة. وإن كان موجودًا في مكانه الأوّل ثبت اللّبث لأنّ اللّبث إنّما [هو أن] يمرّ حالان على الشّيء وهو في مكان. وبطل أيضًا أن يمرّ حالان على المتحــرّك وهو في مكان لأنّ هذا صفة للسّــاكن[2]. فلمّا بطل هذا كلّه لما فيه من الفســاد صحّ أنّه لا يطبع الجســم على حركة غير نقلة ولا على حركة هي نقلة. ويطبع على حركة هكذا أو لا يكون منه غير الحركة.

---

(١) في الأصل بياض.

(٢) كذلك قال العلاف لا بدّ للسّكون من زمانين. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٤٤/٢.

فإن سأل وقال: لِمَ قيل للمتحرّك متحرّكا؟ قيل له: لحلول الحركة فيه. وقيل أيضًا: إنما قيل للمتحرّك لفعله الحركة تحرّكًا. ومعنى «متحرّك» و«تحرّك» استحقّه بحلول الحركة فيه.

## ٥ ـ في فعل الإنسان حال خلقه

وأمّا ما سألت عنه من الجزء الّذي هو غير نقلة الّذي في بدء خلق الجسم: هل يكون اكتسابًا واختيارًا من المتحرّك به؟ الجواب في ذلك: أنّه لا يجوز أن يفعل الفاعل في حال خلقته لأنّه مفعول به. ولا يكون فاعلًا مفعولًا مضطرًا مكتسبًا زمنًا مستطيعًا. فهذا محال لأنّ فيه جمع الأضداد. وقيل أيضًا قولٌ غير ما ذكرناه: أنّه جائز أن يخلق الله إنسانًا بالغًا صحيحًا مكلّفًا مأمورًا منهيًا مستطيعًا مكتسبًا في حال خلقته. فقد أجاز هذا أن يكون فاعلًا في حال ما يفعل[1].

وقيل لصاحب هذا القول: وهل يفعل في حال خلقته سوى كونه في هذا المكان وهو لا يمكنه الكون في غيره من الأماكن؟ وكيف يختار كونه في ذلك المكان ولا يمكنه ترك الكون فيه ولا الخروج منه؟ [فـ]ـقال صاحب هذا القول: كونه في ذلك المكان على جهتين سكون غير لبث وحركة غير نقلة. فأيّهما شاء فعله في ذلك المكان. وأمّا اللّبث والنّقلة لا يفعلها في ذلك الوقت. فثبت أنّه اختيار في الحال الأولى في المكان إذا كان يفعل أيّ الفعلين شاء إمّا حركة غير نقلة وإمّا سكون غير

---

(١) لقد قسّم أبو خزر من قبله المستحلّ إلى قسمين: الرّاد للنّصّ وحكمه أنّه مشرك والمتأول للنّصّ وحكمه أنّه كافر. ثمّ فسّر الجيطالي القسم الثّاني من الاستحلال فقال: «أي يقول هو مسلم وإن زنى» ثمّ روى عن محبوب بن الرّحيل التّضييق على جاهل كفره. وانظر الجيطالي: قواعد الإسلام ١/١١٧. وانظر المحشّي: حاشية الوضع: ١١٨، الشّقصي: منهج الطّالبين ١/٥٣٠، ٥٣٣.

لبث. ويقال له أيضًا: أرأيت إن فعل غير نقلة في الحال هل يمكنه في الثّانية أن يفعل غير نقلة؟ فإن قال: لا، قيل: فمن أين يكون مكتسبًا لها ومختارًا إذا كان لا يتحوّل عنها ولا يمكنه تركها ولا الخروج منها؟ قال وإن كان لا يمكنه ترك النّقلة إلى غير النّقلة ولا يكون إلّا منتقلًا في الثّانية ليس في ذلك ما يوجبه مضطرًّا على النّقلة ولا النّقلة اضطرار منه إذ كان /٨٠/ يختار أن ينتقل إلى [أيّة] جهة شاء إمّا عن يمينه أو شماله أو أمامه أو خلفه، فصحّ أنّه ينتقل إلى ناحية بانتقاله إلى أخرى. وإن كان لا يمكنه إلّا النّقلة فيختار في النّقلات أيّتهنّ شاء.

وقيل له أيضًا: إذا ثبت الاختيار لهذا لأنّه ينتقل إلى [أيّة] ناحية شاء من النّواحي فما تقول فيمن فعل جزءا من السّكون الّذي [هو] غير لبث هل يمكنه سوى اللّبث في الثّانية؟ فإن قال: نعم، لا يمكنه إلّا اللّبث في الثّانية، قيل له: ومِنْ أين يكون مختارًا لذلك اللّبث إذا كان لا يتحوّل عن مكانه في الحال الأولى ولا في الثّانية ولا يترك معنى إلى غيره؟ قال صاحب هذا القول: فدلّ أنّ لبثه اختيار منه إذ كان مختارا لضدّه[1] كما لا يكون منه الشّيء اضطرارا فيختار ضدّه. فلمّا صحّ اختياره للنّقلة في الحال الثّانية صحّ اختياره للبّث أيضًا في الحالة الثّانية.

فإن سأل عن المنتقل من مكان إلى مكان: هل [هو] في حالة نقلة في المكان الأوّل أو في المكان الثّاني؟ قلنا، وبالله التّوفيق: إنّه في نقلته وزواله في المكان الثّاني من الأوّل وفيه فعل النّقلة من الأوّل. والعلّة الّتي كان بها خارجا من الأوّل هي الّتي كان بها في الثّاني لأنّ خروجه من المكان الأوّل هو دخوله في المكان الثّاني.

---

(١) في الأصل «مختار ضدّه». م.

## ٦ ـ في الحركة والمتحرّك

فإن سأل سائل عن الحركة أهي[١] لاصقت المتحرّك أو باينته أو دافعته أو حايدتـه[٢] أو فارقتـه أو جامعته في المـكان؟ فنقول[٣]، وبـالله التّوفيق: إنّ الحركة صفة المتحرّك ليسـت بجسم قائم بنفسه فيدافع شـيئًا أو يحايده أو يجامعه في مكان...[٤] أو تفارقه في مـكان أو تلاصقه أو تباينه فهذه معان لا تجري إلّا على الأجسـام...[٥] بنفسها وهي عرض من الأعراض[٦]...[٧]؟ فإن قال أيضًا: داخلة أو خارجة منك، قيل: محال أيضًا لأنّ الدّخول والخروج من صفات الأجسـام. فإن قال: وحركة غيرك داخلة ولا خارجة منك ولا مفارقة لـك ولا مجامعة ولا مباينة لـك ولا ملاصقة ولم تدافعهـا ولم تدافعك لم كانت حركتك أولى أن تتحـرّك بها دون أن تتحرّك بحركـة غيرك؟ قيل له: نعم، فحركتـي أولى أن أتحرّك بهـا دون حركة غيري لأنّ فـي عدمي عدم حركتي وليس في عدمي عدم حركة غيري. وأيضًا فحركتي موجودة فِيَّ ولم تكن حركة غيـري موجودة فِيَّ وحركتي حَالَّةٌ [فـيّ] وحركة غيري غير حالة فيّ، وأيضًـا تكون حركة غيري موجـودة....[٨] وأنا سـاكن غير متحرّك ولا تكون حركتي موجودة إلّا وأنا متحرّك. والدّليلُ على الحركةِ[٩] المتحرّكُ بها.

---

(١) في الأصل «هو». م.

(٢) في الأصل «يجابده». ورجّح المحقّق «بجايدته». م.

(٣) في الأصل «ونقول». م.

(٤) في الأصل بياض.

(٥) في الأصل بياض.

(٦) وقد خالف في ذلك جهم بن صفوان فأثبت أنّ الحركة جسم، وغير الجسم عنده هو الله لا غير. انظر الأشعري مقالات الإسلاميّين ٣٧/٢.

(٧) في الأصل بياض.

(٨) في بداية الجملة نقص. م.

(٩) في الأصل «حركة». م.

وفي معرفــة الحركة معرفة المتحــرّك بها. وفي معرفة المتحــرّك أنّه متحرّك معرفة الحركة ومعرفة المتحــرّك بالحياة ومعرفة الحركــة أنّها غير المتحرّك وأنّها اضطرار واكتســاب بالدّلائل والنّظائر. والحركــة مخالفة للمتحرّك بها وهي عرض من الأعراض وهو جســم. وفي معرفة الحركــة على ما هي به معرفة السّكون لأنّه ضدّها وخلافها. وفي معرفة الشّــيء معرفة ضدّه كما أنّ في جهل الشّــيء جهل ضــدّه. ولا تصــحّ /٨١/ معرفة الأشــياء إلّا بمعرفة أضدادها كما أنّ في جهلها جهل أضدادها وفي الاستدلال على الشّيء سبيل لمعرفته والاستدلال عليه. والمعرفةُ اكتسابٌ من العارفِ المستدلّ.

# الباب الثاني والعشرون

# في السّكون

## ١ ـ في مفهوم السّكون

وأمّا السّكون في عينه ومعناه [فهو] ما يفعل منه أجزاء في مكان وهو ضدّ الحركة وخلاف لها[١].

وهو أيضًا على معنيين: لبث وغير لبث. واللّبث في عينه ومعناه ما كان الشّيء من كونه في المكان بعد مرور حالتين [عليه][٢]. وقيل له «السّكون» لأنّه يفعل منه أجزاء في مكان. وقيل «لبث» لمرور حالتين على الشّيء وهو في مكان. والنّقلة ضدّ اللّبث. واللّبث ضدّ النّقلة. والجزء الّذي ليس هو لبث ضدّ للجزء الّذي هو غير نقلة لأنّه في الحالة الأولى. ولا يخلو فيها من أحد المعنيين إمّا سكون غير لبث وإمّا حركة غير نقلة. وفي الحالة الثّانية أيضًا لا يخلو من أحد الضّدين: إمّا نقلة وإمّا لبث. ولا...[٣] غير لبث بنقلة ولا غير نقلة ولا...[٤] الحركة بالسّكون ولا السّكون بالحركة ولا يفارق اللّبث إلّا بالنّقلة. ولا يخلو الجسم في أوّل أحواله من أن يكون متحرّكًا أو ساكنًا ولا يجتمعان فيه. ولو جاز أن يكون الجسم [في] حالة واحدة ولا متحرّكًا ولا

---

(١) عرّف معمّر بن عبّاد السّكون بأنّه الكون. فلا سكون إلّا كون ولا كون إلّا سكون. وللمحشّي تعريف قريب منه إذ أثبت أنّ السّكون كون واحد في آن واحد على خلاف أبي الهذيل الّذي ذهب إلى أنّ سكون الجسم في مكان هو لبثه فيه زمانين واعتبر النّظام أنّ السّكون من جنس الحركة وهو حركة اعتماد. الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٤٤/٢. البغدادي: أصول الدّين ٤٦. الشّهرستاني: الملل والنّحل ٦٩/١. المحشّي: حاشية الوضع: ١٣.

(٢) في الأصل «الحالتين». م.

(٣) بياض في الأصل. م.

(٤) بياض في الأصل. م.

ساكنًا لجاز أن يكون متحرّكًا ساكنًا. فلمّا فسد أن يكون متحرّكًا ساكنًا فسد أيضًا أن يكون لا ساكنا ولا متحرّكا.

## ٢ ـ في الاختلاف بين الحركة والسّكون

وأمّا اختلافهم في الحركات والسّكون فقد اختلفوا فيهما على وجوه كثيرة. قال بعضهم[١] بنفي الحركة والسّكون وأنّه ليس ثـمّ إلّا المتحرّك السّاكن، ليس ثمّ معنى غيره. وقال بعضهم: الحركة هي المتحرّك. وقال بعضهم: هي جزء منه. وقال بعضهم[٢]: الحركة كلّها نقلة وهي عرض من الأعراض. والسّكون كلّه لبث وهو أيضًا عرض من الأعراض. وقال بعضهم[٣] بنفي الحركة إلّا مجازا، وليس ثمّ إلّا السّكون على الحقيقة. وقال بعضهم[٤]: لا سكون على الحقيقة، وليس ثمّ إلّا حركة. وقال بعضهم بإثبات الحركة والسّكون جميعًا ونفوا اختلافهما في الأعيان وإنّما اختلافهما لعلل ومعان. وقال بعضهم: الحركة والسّكون معنيان متضادّان مختلفان لأعيانهما ومعانيهما. فعين الحركة على خلاف ما كان عليه عين السّكون. وعين الحركة

---

(١) سبق أن أشرنا إلى أنّ الأصمّ من المعتزلة هو القائل بذلك (مقالات الإسلاميّين ٣٥/٢). وانظر البغدادي: أصول الدّين ٣٦، ٣٧ فقد أورد أنّ الأصمّ وطوائف من الدّهريّة والسّمنيّة قالوا المتحرّك متحرّك بلا حركة والسّواد أسود لا لاسوداد يقوم به. ردّ عليهم. وفي ص: ٧ نسب نفس القول إلى القدريّة على وجه الإطلاق.

(٢) أشرنا في الباب السّابق إلى أنّ الإسفراييني ينفي حركة الاعتماد ومعنى ذلك أنّه لا يثبت إلّا حركة النّقلة وقد ناقشه في ذلك الإيجي في مواقفه.

(٣) وبه قال معمّر بن عبّاد إذ السّكون عنده هو الكون لا غير ذلك والأجسام كلّها ساكنة على الحقيقة ومتحرّكة على اللّغة أي المجاز والجسم في حال خلق الله له ساكن. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢١/٢.

(٤) وبه قال النّظام إذ أثبت أن الأجسام كلّها متحرّكة في الحقيقة ساكنة في اللّغة والحركات هي الكون لا غير. انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢١/٢ وقد خالف العلاف كلًا من النّظام ومعمّر فذهب إلى أن الأجسام قد تتحرّك في الحقيقة أو تسكن في الحقيقة.

ما لا يفعل منه أجزاء لا في مكان. وهما لا ينفكّ الجسم من أحدهما في كلّ حال لا في بدء خلقته ولا في غيرها من الأحــوال. والحركة نقلة وغير نقلة. والسّكون لبث وغير لبث. فهذا قول أهل العدل والصّواب.

والّذين نفوهما وأنكروهما [و]قد ذكرنا في أولّ الباب ما كان يغني عن الرّدّ عليهم وكذلك الّذين قالوا هي المتحرّك. وأمّا الّذين أثبتوها وقالوا إنّها جزء من المتحرّك وجزء من السّــاكن فيقال لهم: لا يخلو هذا البعض الّذي هو الحركة من أن يكون عرضًا أو جســمًا. فــإن كان عرضا فهذا محال من القــول. فالعرض لا يكون بعض الجســم كمــا لا يكون الجســم بعضًا[1] للعرض. فإن كان جسمًا فالجســم لا يخلو من الحركة أو السّكون. فإن كان ذلك البعض متحرّكًا لا يخلو من أن يكــون متحرّكًا /٨٢/ ببعضه أو بمعنى غيره. فإن كان ببعضه لزم في هذا البعض ما لزم في البعض الأوّل أن يكون كلّ بعض متحرّكا ببعض وذلك البعض أيضًا متحرّكا ببعضه إلى ما لا نهاية له ولا غاية من الأبعاض. فهذا فاســد أن يتحرّك ما لا نهاية له ولا غاية من الأبعاض. وأيضًا لو كان متحرّكًا ببعضه فلا يكــون إلّا متحرّكًا ما دام ذلك البعض (فما باله نجد ســاكنًا والبعض قائم الّذي كان به متحرّكا زائل وإن حدث إليه بعضه فصار ســاكنًا)[2]. قيل له فلا يخلو هــذا البعض الحادث الّذي صار به ساكنًا إذا كان جسمًا من الكون في مكان وأنّ مكانه غير مكان البعض الّذي حــدث إليه. فإن قال: مكانه مكان الجســم الحادث إليه فهذا محال. لا يكون جســمان متمكّنان في مكان واحد[3] كما لا يكون مكانان

---

(١) في الأصل «بعض».

(٢) هذه جملة تركيبها مختلّ. ولا معنى يستفاد منها. م.

(٣) ذكر الأشعري أنّ جميع النّاس متّفقون على أنّ الجسمين لا يكونان في موضع واحد في آن واحد. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢٤/٢ باستثناء النّظام الّذي أجاز ذلك على سبيل المداخلة والمحاورة. انظر البغدادي: أصول الدّين ٤٦.

لجسم واحد. فيكون الجسم الواحد شاغلًا لمكانين. ولو جاز أن يكون الجسم الواحد في مكانين لجاز أن يكون في العشرة وفي المائة وفي الألف وفي الأماكن كلّها. فلمّا بطل هذا صحّ أنّ الجسم لا يكون في مكانين في حالة واحدة ولا متمكّنان في مكان واحد. فلمّا فسد أن يكون جسمان في مكان واحد ثبت على قوله أنّ الجسم الحادث إلى السّاكن الّذي به غير المكان الّذي سكن به. فهذان متمكّنان أحدهما في مكان لم يكن فيه الآخر. فلا يخلو إذ كان كلّ[1] واحد منهما [في] غير مكان الآخر من أن يكون السّاكن من كونه[2] على ناحية يمينه أو عن ناحية شماله أو أمامه أو خلفه أو فوقه أو تحته. فإن كان السّاكن على[3] عين سكونه فلا يكون هو أولى بأن سكن به عن من كان عن يساره وعن من كان خلفه أو فوقه أو تحته. وأيضًا لو كان متحرّكا ببعضه أو ساكنًا ببعضه لكان فعله بعضه إذ كان بعلّة حركته وسكونه. ولو جاز أن يفعل بعضه لجاز أن يفعل جميعه. فلمّا بطل أن يكون فاعلا لنفسه وبعضه أو كلّه بطل أيضًا أن تكون حركته بعضه أو سكونه. وأيضًا لو كان سكونه بعضه، وذلك السّكون أيضًا لا يخلو من أن يكون ساكنًا أو متحرّكًا، فإن كان ساكنًا أمكن أن يكون متحرّكا لأنّ كلّ ما جرى عليه السّكون جرت عليه الحركة. فلو جاز على السّكون أن يكون متحرّكا [لـ]ـجاز أيضًا على الحركة [أن تكون][4] ساكنة. فهذا جمع الأضداد أن يكون الشّيء متحرّكا بضدّه وساكنا بضدّه. فلو جاز هذا في شيء واحد لجاز على جميع المتضادّات[5]. فتكون الحرارة حارّة بالبرودة

(١) في الأصل «في مكان كلّ...». م.
(٢) في الأصل «لكونه». م.
(٣) في الأصل «عن». م.
(٤) الظّاهر سقوط عبارة «أن تكون».
(٥) في الأصل «الا المتضاددان».

والبرودة [باردة] بالحرارة والأبيض أبيض بالسّواد والسّواد أسود بالبياض. فلمّا فسد هذا وأشباهه لما فيه من الإحالات والبطلان[1] بطل أيضًا نظيره أن يكون المتحرّك متحرّكًا ببعضه أو بجسم مثله أو بمعنى غير الحركة الّتي أثبتناها على ما هي به من حقيقتها ومعناها أنّها في عينها ما لا يفعل منه أجزاء في مكان. وأيضًا لو كان متحرّكًا ببعضه وساكنًا ببعضه لجاز أيضًا أن يكون حيًّا ببعضه وميّتًا ببعضه وزمنًا ببعضه ومستطيعًا ببعضه /٨٣/ ومطيعًا ببعضه وعاصيًا ببعضه. فلمّا بطل أن يكون موصوفًا بشيء من هذه الصّفات إلّا بمعنى غيره لا ببعضه بطل أيضًا أن يكون متحرّكًا إلّا بمعنى غيره لا ببعضه ولا بكلّه لا بجسم غيره.

وأمّا الّذين زعموا أن لا حركة إلّا مجازًا وليس ثمّ إلّا سكون على الحقيقة فمن أين يكون هو أولى بالصّواب ممّن يقول ليس ثمّ إلّا حركة وأنّ السّكون مجاز؟ فلا يعتلّ بعلّة إلّا ولصاحبها أن يعتلّ بمثلها. **فلا يكون هو في قوله أولى بالعدل من صاحبه إذ لا يعتلّ بعلّة على جواز قوله إلّا ولمن خالف تلك العلّة أمّا أن يكون لعلّته مبطلًا أو يكون من خالفه مصيبًا إذا اعتلّ بمثل علّته في جواز قوله وفي تصويب قول من خالفه إبطال لقوله إذ لا يكون الشّيء وخلافه عدلًا**[2].

ويُسْأَل أيضًا عمّن [مرّت] عليه الأحوال والأيّام في مكان واحد ولم يبرح منه يمينًا ولا شمالًا ومن جاوز انتقاله المفاوز والقفار في البراري وفي البحار: هل كان عند كلّ واحد منهما معنى لم يكن عند الآخر؟ فإن قال: نعم، عند الّذي قطع المسافات في البرّ والبحر معان لم تكن عند [من] مكث في مكانه ولم يبرح يمينًا ولا شمالًا. فإن قال: هذا أقربُ إلى

(١) في الأصل «البطلال».
(٢) هذه قاعدة هامّة فلتنظر.

العدل، وأثبتَ معنى غير السّكون على الحقيقة وهو النّقلة والزّوال الّتي قطع بها المسافات وأنّ المعنى الّذي مكث به في المكان الواحد معنى غير النّقلة والزّوال فهذا معنى يكون به الجسم في مكان أحوالًا كثيرة. والنّقلة والزّوال معنى يقطع به الأماكن الكثيرة. فلمّا كان الزّائل المنتقل واللّابث السّاكن ليس في كلّ واحد منهما إلّا معنى واحد [هو] الّذي زال به المنتقل [و]هو الّذي لبث به السّاكن فما بال هذا غير منتقل وهذا غير لابث إذا كان المعنى الّذي زال به المنتقل من مكان هو الّذي لبث السّاكن حالتين في مكان؟ فهذا غاية المحال. فلو جاز [على] هذا أن ينتقل المنتقل بمعنى لبث به السّاكن ويلبث السّاكن بمعنى زال به المنتقل لجاز أيضًا أن يبرد الثّلج بمعنى تسخن به النّار وتسخن النّار بمعنى يبرد به الثّلج ويكفر الكافر بمعنى يؤمن به المؤمن. فهذا غاية المحال ومكابرة العقول وما لا يُوهَمُ فيه الصّواب ولا فيما هو دونه[1].

وأيضًا لو جاز أن يكون متحرّكًا مَجازًا وساكنًا مَجازًا لا حقيقة إلّا في أحدهما دون الآخر لجاز أيضًا أن يكون متحرّكًا مجازًا لا حقيقة فيهما جميعًا. وفي جواز هذا بطلان الحقائق. وفي بطلان حقائق[2] الأشياء بطلانها لأنّ من قال: لا حركة على الحقيقة، كمن قال: لا متحرّك على الحقيقة. وكذلك من قال: لا سكون على الحقيقة، كمن قال: لا ساكن على الحقيقة. فمن نفى المتحرّك على الحقيقة والسّاكن على الحقيقة وأثبتهما أجزاء قال بالتّجاهل ولحق بقول السفسطائيّة الّذين نفوا حقائق الأشياء وأنّ كونها مجازًا ليس ثمّ شيء على الحقيقة.

---

(١) ذكر النّظام أيضًا أنّ الجنس الواحد لا يقع منه عملان مختلفان كما لا يقع من النّار تسخين وتبريد.

(٢) في الأصل «الحقائق».

## ٣ - في الحركة والنّقلة

وأمّا من زعم أنّ الحركة كلّها نقلة فليُسْأَل عن المطبوعات من الأشياء على الحركات في أوّل أحوالها: هل هي متحرّكة أو ساكنة أو لا متحرّكة /٨٤/ ولا ساكنة؟ فإن قال: متحرّكة، فهو الّذي نقول. فإن قال: ليست بمتحرّكة، نفى عنها صفة الطّبع لأنّ المطبوع على الشّيء لا يزاوله ولا يوجد إلّا به. فما خرج من هذا المعنى ليس[1] بطبع. ولو جاز أنّ شيئًا واحدًا مطبوعا[2] على صفة فيفارقها فيكون غير موصوف بها في حال من الأحوال[3] لجاز ذلك في جميع المطبوعات. فتكون النّار مطبوعة على الإحراق وعلى الحرارة. فتكون حارّة في حال وباردة في حال أخرى ومحرقة في حال وغير محرقة في حال أخرى وكذلك الثّلج أيضًا. و[ما][4] طبع على البرودة جاز أن يكون باردًا في حال وحارا في حال. فإن قال: لا يجوز على النّار أن تكون باردة ولا على الثّلج أن يكون حارا، قيل له: لِمَ لا يكون ذلك؟ فلا يجد جوابا إلّا أنّهم مطبوعون. فالنّار مطبوعة على الحرارة فلا تكون إلّا كذلك ما دام عينها. وكذلك الثّلج لا يكون إلّا مطبوعا على البرودة. فلا يكون إلّا كذلك ما دام عينه ومعناه[5]. [و]قيل له وكذلك المطبوعات على الحركات لا تكون إلّا متحرّكات ما دامت أعينها ومعانيها.

---

(١) في الأصل «ليست».

(٢) في الأصل «شيء واحد مطبوعًا».

(٣) في الأصل «الحال».

(٤) أضفنا «ما».

(٥) وقال الأشاعرة ليس في النّار حرّ ولا في الثّلج برد وإنّما حدثت الحرارة والبرودة عن الملامسة وقد خالفهم في ذلك ابن حزم فأثبت الطّبائع صفات محمولة في الموصوف مخلوقة لله منها ما هو ذاتي لا يتوهّم زواله إلّا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه كصفات الخمر الّتي إن زالت عنها صارت خلا وبطل اسم الخمر عنها ومنها ما لو توهّم زواله عنه لم يبطل حامله ولم يفارقه اسمه وقد جعله ثلاثة أقسام. انظر ابن حزم: الفصل ١٤/٥ ـ ١٧.

فصحّ أنّ الجسـم في أوّل أحواله لا يكون إلّا متحرّكًا أو ساكنًا إذا طبع
عينه ومعناه لا ينفكّ من أحدهما إمّا متحرّكًا وإمّا ساكنًا.

## ٤ ـ في رؤية الحركة

وأمّا أن يزعم أنّها تُرى[١] [و]كابر[٢] عقله فيسـأل عنها إذا كانت تُر
[أ]هـي[٣] لـون أم ليسـت بلـون؟ فإن قـال: إنّها لـون مـن الألوان
أثبتها[٤] جسمًا من الأجسـام. وفيما ذكرناه في أوّل الكتاب من الرّدّ عل
من زعم أنّها هي المتحرّك أو بعضه أو جسم من الأجسام ما يُغني عن
[مزيد] الرّدّ عليه. فإن قال: عرض من الأعراض، نفى عنها أن تكون لو
من الألوان. وفي نفيه أن تكون لونًا نَفْيٌ عنهـا أن تكون تُرى لأنّ العي
[لا ترى] ما ليس[٦] بلون. فلـو جاز أن تَرى العين مـا ليس بلون لجا
أيضًا أن يجري عليـه (أن يرى العين)[٧]. فلمّا اسـتحال أن يكون لون
يجوز أن [لا] يدرك بالبصر اسـتحال أيضًا أن يكون البصر يدرك ما ليس
بلون. فإن قال: تُرى رؤية المتحرّك، قيل له: وكذلك تُذاق وتُلمس وتُش
إذا كان المتحرّك يُذاق ويُلمس ويُشـمّ. فإن أجاز عليها أن تذاق وتلمس
وتشـمّ خرج من المعقول ودخل في حـدّ المكابرة. وفـي خروجه م
المعقول ما يغني عن الرّدّ عليه. فإن قال: لا تذاق و[لا] تلمس ولا تشـ

---

(١) انظر مقالات الإسلاميّين: ٢/٤٩ ـ ٥١.

(٢) في الأصل «فمن كابر». م.

(٣) في الأصل «تراها هي». م.

(٤) حذفنا بعدها هذه الكلمة «أنّها».

(٥) في الأصل «من».

(٦) في الأصل «لأنّها العين ما ليس بلون». م.

(٧) كذا في الأصل. ولا يسـتفاد منها معنى. والظّاهر أنّ النّاسـخ نقل ذات التّركيب في السّ
السّابق. وهذا كثير وروده عند النّسَخَةِ. م.

ولا يجوز أن توصف بهــذه المعاني، قيل له: لِمَ؟ فلا يجــد جوابًا لأنّها ليســت بطعم فتذاق ولا برائحة فتشمّ ولا بخشــونة أو لدونة[١] فتلمس. [و]قيل له...[٢] أيضًا ليست بلون فترى كما أنّها ليست بطعم فتذاق. فهذا نظير هذا، لا فرق عند من أنصف.

## ٥ ـ في اللّون والطّعم والرّائحة

[و][٣]من صفات الجواهر أيضًا ما يكون أجسامًا ما ليست بأعراض شبه اللّون والطّعم والرّائحة. فلون الشّــيء صفته وطعمه صفته ورائحته. وكذلك خشــونة الشّــيء ولدونته وحرارته وبرودته وعرضه وطولــه وخفّته وثقالته وأشباه /٨٥/ هذه من الصّفات الّتي هي أجسام ليست بأعراض[٤].

## ٦ ـ في الصّوت

وأمّا الصّوت أيضًا فهي[٥] صفة للموصوف بها وهي عرض من الأعراض وليست بجسم وإن كانت تُدرك بحاسّة السّمع وإن كان قال[٦] بعض من يدّعي

---

(١) اللّدن هو اللّيّن: لدن يلدن لدانة ولدونة لدنّ الشّيء ليّنه فاللّدونة إذن هي اللّيونة راجع ابن منظور: لسان العرب مادّة «لدن».

(٢) نقص في الأصل. م.

(٣) أضفنا حرف «الواو» للاستئناف.

(٤) وانظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٣٥/٢ ـ ٤٠.

(٥) تاج العروس: الزّبيدي (ص و ت)، هو مذكّر وقد أنّثه رويشد بن كثير الطّائي فقال:

يا أيّها الرّاكــب المزجي مطيته سائل بني أسد ما هذه الصّوت.

فقد أنّثه لأنّه أراد الضّوضاء والجلبة والاســتغاثة. وجاء في المخصّص لابن ســيده: قال ابن جني: الصّوت مذكّر وفي البيت السّــابق أنّث على معنى الصّيغة. ونقــل ابن منظور عن ابن ســيّده تقبيح تأنيثه لأنّه خروج عن أصل إلى فرع وإنّما المستجاز ردّ التّأنيث إلى التّذكير لأنّ التّذكير هو الأصل. باب الفصاحة: شدّة الصّوت وبعد ذهابه وما يعمّه مج١/ ج ٢ ص ١٣٠.

(٦) في الأصل «قيل إنّ». م.

النّظر: إنّها جسم ليست بعرض[١]. ولسنا نأخذ بقوله ولا نعتمد عليه. فالّذي أخذنا به هي عرض من الأعراض وهي فعل من الأفعال الموصوف بها كما يفعل حركته وسكونه لأنّه إذا شاء تكلّم بصوته وإذا شاء لم يتكلّم بها. وربّما أن يكون صوته كلامًا مفهومًا مسموعًا وكلام المتكلّم فعل. وربّما أن يكون صوته صوتًا ليس فيها كلام وهي أيضًا فعله. وربّما أن يكون الصّوت من المصوت بها اضطرار. فعلى الوجوه كلّها هي عرض من الأعراض ليست بجسم من الأجسام وإن كانت تدركها[٢] حاسّة السّمع.

## ٧ - في صفات الجسم

فصفات الجسم على جهتين: إمّا أن تكون هي الموصوف بها، ليس ثمّ معنى غير عينه ومعناه. [وإمّا أن تكون هي غير الموصوف بها][٣] فصفاته هي عينه ومعناه وصفاته الّتي هي غيره. وأصل[٤] الصّفات الّتي هي الموصوف بها ليس ثمّ معنى غير عينه ومعناه. فصفاته هي عينه ومعناه. وصفاته الّتي هي غيره على وجهين: إمّا إن تكون عرضا وإمّا أن تكون جسمًا. فالعرضيّة منها ما لا بقاء له أكثر من حال ويحدث فيه في كلّ حال. وهو موصوف ما دام على تلك الصّفة تحدث فيه جزءًا بعد جزء[٥]. وأمّا صفاته الجوهريّة فهي موصوف بها. وهي باقية فيه وثابتة

---

(١) قال بذلك النّظام ومن المتكلّمين من قال إنّه ليس بجوهر ولا عرض ومنهم من قال إنّه عرض ومنهم من قال لا صوت في الدّنيا وليس إلّا المصوّت. الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢/١١٢.

(٢) في الأصل «كان يدركها».

(٣) أضفنا هذه الجملة رغم عدم ذكرها في الأصل بناء على ما تشترطه «إمّا» التفصيليّة. م.

(٤) في الأصل «فـ».

(٥) انظر حواشٍ على شرح الجهالات ١٠. وقد عرّف الجّويني العرض بأنّه ما لا يبقى وجوده. انظر الإرشاد ٣٧، بدوي مذاهب الإسلاميّين ١/٧١١. وأثبت بركات أنّ العرض لا يبقى زمانين فالأعراض في جملتها غير باقية بل هي على التّجدّد ينقضي واحد منها ويتجدّد آخر =

أحوالًا كثيرة ليست كغيرها من صفاته العرضيّة الّتي لا بقاء لها[١]. إلّا أنّها تحدث جزءًا [بعد][٢] جزء ما دام موصوفًا بها. فكلّ ما لا ينفكّ منه الجسم ولا يكون إلّا موصوفًـا به من صفاته الجوهريّة فصفتـه تلك هو لا غيره. وكلّ صفة يوصف بها ثمّ يوصف بضدّهـا فهي غير الموصوف بها. وهذه الصّفات الجوهريّة وإن كانت غيره فهي أجسام. فالجسم موصوف بها أنّها حالة فيـه وأنّها معترضـة فيـه وأنّ بعضها لا يمنـع بعضًـا بحلوله في الموصـوف بها أن يكـون غيره حـالًا [فيـه]. فصفاته تلـك وإن كانت أجسـامًا[٣] كلّها وهي غير الموصوف فهي كلّها حالـة في الموصوف بها ليس منها شـيء يمنع غيـره من أن يكون فـي الموضع الّـذي كان فيه، الأماكن منها من جنس واحد ممّا كان يدرك بحاسّة واحدة. فتلك الصّفات يمنع بعضها بعضًا. فكلّ ما حَلَّ بـه[٤] لون منع غيره من الألوان أن تكون أحلّت به[٥] ما كان من جنسـه أو خالفه، لا يتلوّن بلونين لا بياض وسواد ولا بياض وبياض لا يكون أبيض ببياضين ولا أسـود بسوادين ولا أسود

= مثله وهذا القول مطابق لما قاله المؤلّف هنا بركات: الوحدانيّة ٣٤٥/. والملاحظ أنّ جمهور المتكلّمين علـى أنّ الأعراض لا تبقى. انظر الأشـعري: مقالات الإسـلاميّين ٤٦/٢ ـ ٤٨. البغدادي: أصول الدّين ٥٠ ـ ٥٢.

(١) لقد قال النّظام أيضًـا أنّ الألوان والطّعوم والرّوائح والخواطر أجسـام يصحّ بقاؤها كما أنّ العلاف قسّم الأعراض إلى قسمين منها ما لا يبقى كالحركة والإرادة ومنها ما يبقى كاللّون والطّعم والرّائحة والحياة والعلم والقـدرة. وأجاز الجبائيّان بقاء الحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة والاعتماد واللّون والحياة والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات. انظر: البغدادي: أصول الدّين ٥٠، ٥١.

(٢) في الأصل نقص. وهذا منّا ترجيح بناء على السّياق. م.

(٣) في الأصل «أجسام».

(٤) في الأصل «حلّه». م.

(٥) في الأصل «أحلّة». ورجّح المحقّق «أحلّه». م.

وأبيض في حالــة واحدة ببياض وســواد. وكذلك الحــار لا يكون حارًا بحرارتين ولا يكون موصوفًا /٨٦/ بحرارة وبرودة في حالة واحدة. فمحال أن تجتمع فيه حرارة وبرودة ولا حرارتان ولا برودتان[١]. وكذلك الحلاوة والمرارة لا يجتمعان في جسم واحد ولا يكون فيه حلاوتان ولا مرارتان[٢] في حالة واحدة. وكذلك الرّوائح على ما ذكرنــاه في غيرها من الصّفات. وكلّما حلّت به[٣] صفة منعت غيرها من صفاتِ جنسها إلّا ما خالفها منها لا[٤] مــا وافقها. فكلّ ما كان منها ممّا يدرك بحاسّــة واحــدة يمنع بعضه بعضا لا ما اتّفق منها ولا ما اختلف[٥]. وأمّا كلّ ما لا يدرك بحاسّة واحدة وإن كان يدرك بالحــواسّ الخمس فما[٦] يدرك منها بحاسّــة واحدة لا[٧] يمنع ما يدرك بغيرها أن يكــون حلّ في الموصوف. فالّــذي أحلّه غيره. وكذلك صفاته العرضيّــة أيضًا تجتمــع فيها صفات كثيــرة نحو الحركة والحياة والاســتطاعة. وليس منها شــيء يجامع ضدّه. والحركة لا تجامع السّكون[٨]. وكذلك الموت لا يجامع الحياة. وكذلك الاستطاعة لا تجامع الزّمانة. وكذلك ما لم نذكره من الصّفات على قياس ما ذكرناه.

---

(١) في الأصل «ولا حرارتين ولا برودتين».

(٢) في الأصل «حلاوتين ولا مرارتين».

(٣) في الأصل «حلّته». م.

(٤) في الأصل «ولا». م.

(٥) ذكر النّظام أنّ الحرارة والبرودة والسّــواد والبياض والحلاوة والحموضة أجســام متضادّة متفاسدة يفسد بعضها بعضًا: انظر الأشعري مقالات الإسلاميّين ٦٢/٢، ٦٣.

(٦) يبدوا أنّه سقط من الأصل حرف «الفاء».

(٧) في الأصل «ولا».

(٨) لقد نفى النّظام التّضــادّ بين الأعراض. والحركة عنده عرض والسّــكون من جنس الحركة ولذلك يمكن أن يفهم من تحليله هذا أنّ الحركة يجوز أن تجامع السّــكون وهذا لا يمكن تصوّره انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٦٢/٢.

فصفاته الجوهريّة على ما ذكرنا إمّا هي الشّـيء نفسه وإمّا أن تكون غيره. وربّما يوصف[١] الجسم بها كلّها أو ببعضها. وربّما تكون كلّها هي الشّـيء. وربّما تكون[٢] بعضها هي وبعضها غيره. وربّما تكون كلّها غير الموصوف بها. وربّما يكون جسم من الأجسام غير موصوف بهذه الصّفات من لون وطعم ورائحة وخشونة ولدونة وحلاوة ومرارة. ولا يكون الجسم إلّا طويلًا عريضًا ذا جهات ونواحٍ وأطرافٍ ووسط وأنّه في عينه متعدّد غير واحد ما كان منه فوق غير ما كان منه تحت. وكذلك يمينه غير يساره وأمامه غير خلفه. فالجسم لا يكون هكذا ما دام عينه ومعناه. فمن ادّعى أنّ ثمّ جسمًا ليس على هذه المعاني يلزمه أن يكون على هذه المعاني ما ليس بجسم.

[و]قد اختلف[٣] المتكلّمون في هذه الصّفات الجوهريّة فقال بعضهم[٤]: أبعاض الشّيء، وتلك[٥] الأبعاض صفات يوصف عندهم الشّيء بمعنى غيره ويوصف بغيره. وقال بعضهم[٦]: هي الشّيء نفسه وليست [بأبعاض][٧] له. فبعض الشّيء ليس[٨] من صفته وكذلك صفته ليست ببعضه. [و]احتجّ كلّ واحد منهما بحجّته الّتي يرى أنّها تقوّي مذهبه وقوله. واحتجّ من يزعم أنّها

---

(١) في الأصل «أن يوصف». م.

(٢) في الأصل «أن تكون». م.

(٣) في الأصل «اختلفوا».

(٤) قال سليمان بن جرير الاستطاعة أحد أبعاض الجسم كاللّون والطّعم وقال ضرار بن عمرو الألوان والطّعوم والروائح والحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة أبعاض الأجسام. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٨/٢، ٣٧.

(٥) في الأصل «ذلك».

(٦) وقد قال بذلك الأصمّ.

(٧) بياض في الأصل ولم يرجّح المحقّق. وما أثبتناه من السّياق. م.

(٨) في الأصل «ليست».

أبعاض الشّـــيء بالاختلاف الّذي وقع فيها. فاللّــون مخالف للرّائحة والطّعم ولغيره من الصّفات وكذلك حرارة الشّــيء وحموضته[١]. فهــذه معان كثيرة بعضها غير بعض وبعضها مخالف لبعض. فلو كانت هي الشّــيء نفســه ما جرى عليه الاختلاف لأنّ الشّيء لا يخالف نفسه كما لا يوافق نفسه ولا يغاير نفســه. فلمّا بطل أن يوافق الشّيء نفسه وأن يخالف نفســه ثبت أنّ المعاني المتغايرة المختلفة هي أبعاض للموصوف بها.

وأيضًا لو كان[٢] الّذي أدركته حاسّــة البصر هو الّذي أدركته حاسّة الشّمّ والّذي أدركته حاسّــة الطّعم والمدرك[٣] بحاسّــة /٨٧/ الطّعــم هو المدرك بحاسّــة اللّمس لكان من أدركه لونا بحاسّــة البصر أدركه حارًا أو باردًا أو خشــنًا أو ليّنًا وحلوا أو مرًا. فلمّا أن وجدناه يدرك لونــه ولم يدرك رائحته ثبت أنّ الّذي أدرك غير ما لم يدرك، (وإن كان ليس ثمّ شيئًا غير الموصوف بها في أبعاض له)[٤].

واحتجّ أيضًا من زعم أنّها هي الشّيء نفسه وأنّها[٥] ليست بأبعاض له بأنّ[٦] أبعاض الجســم تتمانع[٧]. بعضها يمنع بعضا. فــلا [يمنع][٨] هذا البعض الّذي هو اللّــون من أن يكون فــي الموضع الّــذي[٩] كانت فيه

(١) في الأصل «حمورته».
(٢) في الأصل «لو كان معنى واحد الّذي...».
(٣) في الأصل «المدروك». م.
(٤) لا يكاد يُستفاد معنى من هذه الجملة. م.
(٥) في الأصل «فإنّها».
(٦) في الأصل «أنّ».
(٧) في الأصل «يتمانع».
(٨) بياض في الأصل. ولم يرجّح المحقّق. م.
(٩) في الأصل «الّتي».

الرّائحة أو غيرها. فإن كانت الرّائحة في موضع واللّون في موضع فما لم يكن فيه اللّون من الشّيء فلا يسمّى أبيض ولا أسود وما لم تكن فيه الرّائحة فلا يسمّى ذا رائحة[١]. فهذا محال. فالّذي نسمّيه ملوّنًا هو الّذي نسمّيه ذا رائحة. والّذي[٢] نسمّيه ذا رائحة هو الّذي نسمّيه ملوّنًا. وأيضًا لو كانت صفاته أبعاضا له فما سمّي به كلّ الشّيء سمّي به بعضه[٣] لأنّ ما جرى على الكلّ جرى على بعض الكلّ[٤]. وما[٥] كان كلّه أبيض فبعضه لا يكون أبيض. وما[٦] كان كلّه جسمًا فبعضه جسم. وما[٧] كان كلّه حارًا فبعضه حارّ. فلو كان كلّ الشّيء أبيض...[٨] بعضه يسمّى بعضه ذلك[٩] أبيض. وكذلك لو كان كلّ الشّيء [لـ]ـجرى على بعضه وما جرى على بعضه جرى على كلّه. فلمّا بطل هذا لما فيه [من][١٠] المحال ثبت أنّ الشّيء موصوف بصفاته الّتي هي الموصوف بها وليس ثمّ معنى غيره. إلّا أنّ له جهات يُدرك بها: يُدرك أبيض بحاسّة البصر ويُدرك أنّه ذا رائحة بحاسّة الشّمّ[١١]، فيدرك الشّمّ من جهات. فالمدرك واحد كما أنّ الشّيء يُعلم من جهة ويُجهل من جهة. فالمعلوم من جهة ما يعلم الشّيء هو

---

(١) في الأصل «مريحا». وقد كرّرها المصنّف. م.
(٢) في الأصل «فالّذي».
(٣) في الأصل «البعض». م.
(٤) في الأصل «البعض». م.
(٥) في الأصل «فما».
(٦) في الأصل «فما».
(٧) في الأصل «فما».
(٨) بياض في الأصل.
(٩) في الأصل «ذلك البعض». م.
(١٠) الظّاهر سقوط «من» من الأصل.
(١١) في الأصل «يدرك مريحا بحاسّة الشّمّ أنّه مريح». م.

المجهول من جهة ما يجهل. فهذا شيء لا تُنْكِرُهُ أي يُعلم الشّيء موجودا من جهة محدثا [من جهة أخرى][1]. فالمعلوم أنّه موجود هو المجهول أنّه محدث. فهذا عنده صحيح ليس بفاسد. وكلّ[2] ما كان من صفات عرضيّة للجسم[3] فغير مدرك[4] بالحواس، إلّا الصّوت فإنّه مدرك بحاسّة السّمع. وإن كان عرضا من الأعراض وغير ذلك من الأعراض كلّها الّتي هي صفات للجسم لا يدرك إلّا بالدّلائل والنّظائر ولا يكون علمها إلّا اكتسابًا ليس باضطرار.

وأمّا صفاته الجوهريّة الّتي هي أجسام فهي مدركة بالحواسّ وعلمها على ما أدركته الحواسّ اضطرار وكذلك جهلها اضطرار. ولا تفاضل بين العباد فيما كان علمه اضطرارًا. فأمّا[5] ما كان علمه اكتسابًا فيتفاضل[6] النّاس في علمه: يكون بعضهم أعلم من بعض ويعلمه بعض ويجهله بعض، وإن كانت الدّلائل والعلامات الّتي يُعلم بها قائمة. وأمّا ما كان علمه اضطرارًا فلا تفاضل[7] بين العباد في علمه، ولا يقع الاختلاف بين النّاس فيه فيثبته قوم وينكره آخرون. فالشّيء الّذي[8] رآه الراؤون لا[9] اختلاف بين من رآه ولا[10] تفاضل بينهم في علمه، ولا ينكره بعض ويثبته بعض /٨٨/ كالشّمس الّتي

---

(١) أضفنا: من جهة أخرى».
(٢) في الأصل «فكلّ».
(٣) في الأصل «صفات الجسم عرضيّة».
(٤) في الأصل «مدروك». وقد كرّر المصنّف هذه الصّيغة. واسم المفعول من أدرك مدرك. م.
(٥) في الأصل «اضطرار» «فلمّا».
(٦) في الأصل «يتفاضل».
(٧) في الأصل «يتفاضل».
(٨) في الأصل «فكيف شيء».
(٩) في الأصل «فلا».
(١٠) في الأصل «فلا».

يراها الخلق فلا تفاضل بين من رآها في علمها، فلا يخلو القلب من معرفتها على ما أدركهـا البصر، أو كصوت رعد إذا أدركته حواسّ السّـامعين له، فلا تفاضل بينهم في علمها، فلا يخلو كلّ من أدركها بحاسّة سمعه من العلم بها ولا يجهلهـا في تلك الحال ولا ينكرهـا إلّا من كان مكابـرًا لعقله أن ينكر بلسانه ما اعتقده في قلبه

## الباب الثالث والعشرون

# في الحواسّ

### ١ - في الحواسّ الخمس

والحواسّ الخمس معان وهي أبعاض الحاسّ وكذلك المحسوسات على خمسة معان هنّ صفات للموصوف بها.

وأمّا الحواس الخمس فهي حاسّة البصر وحاسّة السّمع وحاسّة الذّوق وحاسّة اللّمس وحاسّة الشّم. فهذه الحواسّ الخمس الّتي تدرك بها المحسوسات كلّها. وقيل حواسّ [لأنّهنّ][1] يدركن المحسوسات. وقيل للمحسوسات محسوسات لأنّهنّ يُدْرَكن[2] بالحواس وهي اللّون والطّعم والرّائحة والصّوت وملموس يدرك بحاسّة اللّمس.

### ٢ - في صفة الحواسّ

والحواسّ كلّها أجسام والمحسوسات كلّها أجسام ما خلا الصّوت المدرك بحاسّة السّمع[3]. والحواسّ كلّها مختلفات لاختلاف المحسوس بها[4]. فاللّون

---

(١) سقط من الأصل «لأنّهنّ».

(٢) في الأصل «يدركهنّ».

(٣) سبق الأشاعرة بقيّة المتكلّمين في هذه المسألة. ونسب الأشعري إلى المنّانية قولهم إنّ الحواسّ أجسام في مقالات الإسلاميّين ٣١/٢. وأثبت المحشّي القول الّذي تبنّاه أبو الرّبيع نقلًا عن السّوفي ونبّه إلى أنّ الوارجلاني يذهب إلى جسميّة المدرك بالسّمع بحجّة أنّ بعض الأصوات القويّة كالرّعد القاصف قد تهدّم الحيطان على أنّ الفاعل من الخلق لا يكون إلّا جسمًا. انظر المحشّي: حاشية الوضع ٢٣. أمّا البغدادي فقد أوضح أنّ الإدراكات الحسّيّة كلّها معان قائمة بالحواسّ خلافا لأبي هاشم القائل إنّ الإدراك ليس بمعنى ولا عرض ولا شيء سوى المدرك. انظر البغدادي: الفرق بين الفرق: ٣١٢.

(٤) اختلف المتكلّمون في الحواسّ هل هي جنس واحد أم هي مختلفات؟ فقال الجاحظ هي =

مدرك بحاسّة البصر. وكان لونا لأنّه يدرك بالبصر. وكان البصر بصرًا لأنّه يدرك اللّون. وكذلك الأصوات كانت صوتا لأنّها تدرك بحاسّة السّمع. وكذلك السّمع كان سمعا لأنّه يدرك الصّوت. وكذلك حاسّة الذّوق كانت ذوقا لأنّها تدرك الطّعوم. وكانت الطّعوم طعوما لأنّها تدرك بحاسّة الذّوق. وكذلك حاسّة الشّمّ كانت [شمًّا][1] لأنّها تدرك الرّوائح. وكذلك الرّوائح كانت روائح لأنّها تدرك بحاسّة الشّمّ. وكذلك حاسّة اللّمس كانت حاسّة اللّمس لأنّها تدرك الملموسات. وكانت الملموسات ملموسات لأنّها تدرك بحاسّة اللّمس.

فكان ما يدرك بحاسّة البصر لونًا[2]. وبطل ما [لا][3] يدرك بحاسّة البصر أنّ يكون لونًا. وكذلك ما[4] يلاقي اللّون فهو بصر. وبطل ما لا يلاقي البصر أن يكون لونًا[5]. وكذلك الصّوت كلّ ما يدرك بحاسّة السّمع. وبطل كلّ ما لا يدرك بحاسّة السّمع أن يكون صوتًا. وكذلك ما[6] يلاقي الصّوت فهو سمع. وبطل ما لا يلاقي الأصوات أن يكون سمعًا. وكذلك الرّوائح كلّ ما يدرك بحاسّة الشّمّ. وبطل كلّ ما لا يدرك بحاسّة الشّمّ أن يكون روائح. وحاسّة الشّمّ ما يدرك الرّوائح. وبطل ما لا يلاقي الرّوائح أن يكون حاسّة الشّمّ. وكذلك الطّعوم كلّ ما يدرك بحاسّة الذّوق. وبطل ما لا يدرك بحاسّة الذّوق أن يكون

---

= جنس واحد وإنّما الاختلاف في جنس المحسوس وموانع الحساس. وقال الجبائي هي أجناس مختلفة وهي على اختلافها أعراض غير الحساس. وقال العلاف كلّ حاسّة هي خلاف الحاسّة الأخرى وليست مخالفة لها. وبمثل ذلك قال السّوفي فأثبت التّغاير والاختلاف ونفي التّضادّ. الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢/٣٣، ٤٠. السّوفي: السّؤالات ١٤٥.

(١) سقط من الأصل «شما».

(٢) في الأصل «فهو لون».

(٣) أضفنا «لا» حتّى يستقيم المعنى.

(٤) في الأصل «ما لا».

(٥) في الأصل «بصرا».

(٦) في الأصل «ما لا».

طعمًا. وكذلك حاسّـة الذّوق ما يدرك الطّعوم. وبطل مـا لا يلاقي الطّعوم أن يكون حاسّة الذّوق. وكذلك الملموسـات كلّ ما يدرك بحاسّة اللّمس. وبطل كلّ ما لا يدرك بحاسّة اللّمس أن يكون ملموسًـا. وما يدرك الملموسات فهو حاسّة اللّمس. وبطل مالا يلاقي الملموسات أن يكون حاسّة اللّمس(١).

## ٣ ـ في إدراك الحواسّ

واختلفت هذه الحواس المـدركات /٨٩/ مع مدروكاتها. وكذلك دركهنّ مختلف ودركهنّ لما أدركن اضطرار شـبه النّظر [و]السّـماع. فالنّظر بالعين والسّـماع بالسّـمع. وكذلك غيرهما من الحواسّ لهنّ أفعال اكتسـاب ليس باضطرار. وهو صرفهنّ واسـتعمالهنّ حتّى يكون منهنّ الدّرك لما أدركن من المحسوسات. فكلّ ما كان منهنّ مختلفًا ما كان منهنّ باضطرار وما كان منهنّ باكتسـاب. فالنّظر مخالـف للسّـماع وكذلك ما يقـوم عنهما مـن الدّرك والملاقاة(٢). وطبع الله هذه الحـواسّ كلّ واحدة منهنّ على ما هي به من أنّها لا تدرك ما تدرك صاحباتها. وكذلك محسوسـاتها كلّ واحدة منهنّ مطبوعة في عينها ومعناها أنّها لا تدرك بالحاسّة [الّتي](٣) تدرك بها صاحبتها. فاللّون في عينه مطبوع لا يدرك إلّا بالبصر كمـا أنّ البصر في عينه ومعناه مطبوع لا يدرك إلّا لونًـا. وكذلك ما ليـس ببصر من الحـواسّ وما ليـس بلون من المحسوسات على ما ذكرناه في البصر واللّون(٤).

---

(١) وانظر: البغدادي: أصول الدّين: ٩.

(٢) وانظر السّوفي: السّؤالات ١٤٦.

(٣) أضفنا «الألف واللّام» إلى لفظ «حاسّة» والاسم الموصول «الّتي» ليصحّ المعنى.

(٤) كذلك قال السّـوفي البصر مطبوع لا يدرك إلّا الألوان والسّمع مطبوع لا يدرك إلا الصوت لكنّه لم يجوّز أن يقال البصر مطبوع على درك الألوان والسّمع مطبوع على درك الأصوات غير أنّه لم يعلّل ذلك. انظر كتابه السّؤالات: ١٢١.

ولا سبيل للقلب إلى معرفة شيء من المحسوسات إلّا بالحواسّ[1]. وكلّما فقد حاسّة من حواسّه فقد علمه[2] بمحسوساتها وعلمه لما أدركه بالحواسّ اضطرار ليس باكتساب.

## ٤ ـ في المحسوسات

واختلف ما أدركته حاسّة البصر من أبيض وأسود[3] وأحمر وأصفر وغير ذلك من الألوان. ولم يختلف من جهة ما أدركته[4] حاسّة البصر. فهي من جهة ما أدركها البصر لون فلم تختلف[5] الألوان من جهة اللّون. وكذلك الأصوات اختلفت ولم تختلف من جهة الصّوت ولا من جهة ما أدركها السّمع. وكذلك الطّعوم حلاوتها ومرارتها ولم تختلف من جهة الطّعام ولا من جهة ما أدركتها حاسّة الذّوق. وكذلك الرّوائح وإن اختلفت في معانيها ولم تختلف من جهة ما كانت ذات رائحة[6] ولا من جهة ما أدركتها حاسّة الشّمّ. وكذلك المدروكات بحاسّة اللّمس من الخشونة واللّيونة[7] والحرارة والبرودة اختلفت. ولم تختلف من جهة ما تدرك بحاسّة اللّمس ولا من جهة ما كانت ملموسة.

---

(١) ذكر السّوفي أنّ درك الحواسّ حال في القلب على الحقيقة وفي الحواسّ على المجاز. والحواسّ جوالب للقلب ودور القلب التّمييز بين ما جلب إليه. انظر السّؤالات ١٤٥. ويرى الجاحظ أنّ النّفس هي المدرك. الأشعري: مقالات الإسلاميّين ٣٣/٢.

(٢) في الأصل «علم».

(٣) في الأصل «بياض وسواد».

(٤) في الأصل «أدركها».

(٥) في الأصل «يختلف».

(٦) في الأصل «مريحة». م.

(٧) في الأصل «الخشانة اللّيانة» م.

## ٥ - في طبائع الحواسّ

وحاسّة البصر وحاسّة السّمع وحاسّة الشّمّ يدركن ما بان عنهنّ ولا يدركن ما لاصقهنّ. وأمّا حاسّة الذّوق وحاسّة اللّمس فلا يدركن إلّا ما لاصقهما ولا يدركان ما بان عنهما.

والحواسّ أبعاض ليست بصفات. ومحسوساتها صفات ليست بأبعاض جسم. [كان](١) السّميع سميعًا بجزء من أجزائه وجهة من جهاته والبصير بصيرًا بجزء من أجزائه وجهة من جهاته والشّام شامًّا بجزء من أجزائه وجهة من جهاته. وكذلك الذّائق ذائقًا بجزء من أجزائه وجهة من جهاته. وكذلك اللّامس لامسًا بجزء من أجزائه وجهة من جهاته. فكلّما(٢) صحّت أجزاؤه وجهاته فهو موصوف ومسمّى بهذه الأسماء الّتي ذكرناها.

## ٦ - في السّميع والبصير

وكلّ ما صحّ بصره وصحّ عقله سمّي بصيرا. فإن صحّ بصره ولم يصحّ عقله بطل أن يسمّى بصيرا وإن كان يبصر الألوان لأنّ المبصر(٣) المميّز للألوان فلا يميّزها /٩٠/ من لا عقل له وإن كان يلاقيها ببصره.

وإن صحّ عقله ولم يصحّ بصره بطل أيضًا أن يسمّى بصيرًا ولا يقال له يبصر الألوان إذ لا يلاقيها ببصره ولم تصحّ له حاسّة البصر. وكذلك أيضًا إذا صحّ سمعه وصحّ عقله فهو سميع باجتماع المعنيّين. وإن بطل أحدهما بطل أن يسمّى سميعًا. وإن صحّ عقله ولم يصحّ سمعه سمّي عاقلا بصحّة عقله ولا يسمّى سميعًا ولا يسمع الصّوت ولا يعيه بقلبه.

---

(١) أضفنا «كان».

(٢) في الأصل «فكلّ ما ما» و«ما» الثّانية زائدة.

(٣) في الأصل «البصر».

وإن صحّ سمعه ولم يصحّ عقله بطل أيضًا أن يسمّى عاقلًا ولا سميعًا وجائز أن يقال له يسمع الصّوت ولا يقال له سميعًا[١] وإن كان يلاقيها بسمعه فلا يسمّى سميعًا لأنّ السّميع المميّز للأصوات العالم بها. فلا يكون المميّز لها إلّا العاقل. فكلّما فقد حاسّة السّمع سمّي أصمّ وإن كان له عقل. فإذا صحّ سمعه بطل أن يسمّى أصمّ وكذلك إذا صحّ بصره بطل أن يسمّى أعمى. ويسمّى أعمى [إذا لم يصحّ بصره][٢]. ويسمّى بصيرا إذا صحّ بصره وعقله. وإن لم يصحّ عقله وصحّ بصره سمّي [مبصرا][٣]. وكذلك[٤] سائر الحواسّ على ما ذكرنا في مسالة السّمع والبصر. فمن فهمهما فهم غيرهما من الحواسّ.

## ٧ ـ في صفات الحواس الخمس

والبصر معنى كان في العين وهو غير العين وإنّما يدرك بالدّلائل والنّظائر. وكذلك السّمع معنى كان في القمع وهي غير القمع وهو أيضًا إنّما يعلم بالدّلائل. وكذلك حاسّة الشّمّ معنى كان في الأنف وهو غيرها وعلمه بالنّظر والقياس. وكذلك حاسّة الذّوق معنى كان في الفم وهو غيره. وكذلك حاسّة اللّمس معنى كان [في] ظاهر الجسد وهو أيضًا معنى غيره ويدرك بالنّظر والقياس[٥].

---

(١) في الأصل «ولا يقال سميعا له».

(٢) في الأصل «ذلك يصحّ بصره إذا صحّ بصره».

(٣) في الأصل «يبصر الأولى إذا صحّ بصره».

(٤) في الأصل «فكذلك».

(٥) وانظر في تعريف الحواسّ الخمس المحشّي، حاشية الوضع: ٢٢، ٢٣. البغدادي: أصول الدّين: ٩ (أقسام الحواسّ).

## ٨ ـ في إدراك الأطفال والبهائم

والأطفال والبهائم يقال لهم يسمعون ويبصرون ولا يقال لهم سميعين ولا بصيرين ولا ذائقين ولا لامسين ولا شامّين. ولا يجوز عليهم أيضًا قادرين ولا فاعلين ولا مستطيعين ولا مميّزين ولا عالمين ولا جاهلين. ويجوز أيضًا أن يقال لهم إذا صحّت حواسّهم يسمعون ويبصرون ويذوقون ويشمّون ويلمسون. فإن فقدت هذه الحواسّ جميعا بطل أن يقال لهم يسمعون ولا سميعين ولا يبصرون ولا بصيرين ولا يذوقون ولا ذائقين ولا يشمّون ولا شامّين ولا يلمسون ولا لامسين وجائز أن يقال لهم صمّ وعميان بفقدان السّمع والبصر.

والأطفال لهم حاسّة سادسة يحفظون بها ويميّزون بها بين الأشياء. ولا يقال لهم حافظين ولا مميّزين. ويقال لهم يستطيعون ويقدرون ويفعلون ويعلمون ويجهلون ويختارون ويكسبون.

والبهائم أيضًا لهم حاسّة سادسة يعلمون بها ما يتأتى لهم. ولا يجوز أن يقال لهم يحفظون ولا يميّزون بها. وكذلك أيضًا جائز أن يقال لهم يستطيعون ويقدرون ويفعلون وكذلك يسمعون ويبصرون ويذوقون ويلمسون ويستلذّون ويألمون ويريدون ويكرهون.

وقال بعض أهل العلم /٩١/ بنفي الاكتساب والاختيار عن الأطفال والبهائم وكلّ من لا عقل له. فعلى[١] هذا القول لا يجوز أن يقال لهم يستطيعون ولا يقدرون ولا يفعلون ويعملون ويجهلون باضطرار كما يسمعون ويبصرون باضطرار.

---

(١) في الأصل «فعل».

## ٩ ـ في الأسماء

وأمّا الأموات فـلا يجري عليهم صمّ ولا عميان ولا ما كان من قياسها ووزنها. والسّميع اسم وقع على جميع الأجزاء وإن كان... بجزء من أجزائه وجهة من جهاته[1] فلا يسمّى به إلّا الجميع. فجائز أن يقال السّميع له سمع وكذلك البصير له بصر. ويقال له أيضًا ذو سمع وذو بصر ويقال سمعه وبصره ومعنى ذلك كلّه...[2] ولا يقال ذو سميع ولا ذو بصير. ولا يقال له بصير ولا له سميع ولا يقال سميعه ولا بصيره لأنّا إذا قلنا له بصر أثبتنا له البصر بعضه. ولا يجوز أن يقال ذو بصير إذ لم يكن البصير بعضه وكذلك لا يجوز بصيره إذ ليس البصير بعضه. وجائز بصره إذا كان بعضه. ومعنى بصره وله بصر وذو بصر على البعض. وأيضًا من له بصر جاز أن يبصر به وكذلك من له سمع جائز أن يسمع به.

ولو جاز أن يقال البصير له بصير كما جاز البصير له بصر لجاز أيضًا أن يبصر بالبصير ويسمع بالسّميع كما يبصر بالبصر ويسمع بالسّمع إذ كان له سمع وإذ كان له بصر. ولا يجوز أن يسمّى البصير بصرًا ولا البصر بصيرًا ولا السّميع سمعًا ولا السّمع سميعًا ولا السّمع ذا سمع ولا السّمع له سمع ولا سمع السّمع ولا بصر البصر لأنّ هذه الألفاظ توجب البعض. فلو جاز أن يقال للسّمع سميعًا لأثبتنا له بعضا له يسمع وهذا يثبت البعض للبعض وهذا محال. والسّميع إنّما استحقّه بسمعه ببعضه فكذلك البصير.

فكلّ ما استحقّه ببعضه فلا يسمّى إلّا به جميعه ولا يسمّى به بعضًا دون بعض. وكلّ اسم استحقّه الشّيء بمعناه أو بمعنى غيره فجائز أن يسمّى به

---

(١) أورد صاحب الجهالات نفس العبارة وفسّرها أبو عمّار فبيّن أنّ المراد بالجزء الحاسّة الّتي هي السّمع وبالجهة العقل. انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات ١١١.

(٢) في الأصل «بياض».

بعضه ويسمّى به جميعه نحو متحرّك وساكن استحقّها بمعنى غيره وهو الحركة والسّكون. فجائز أن يقال لجميعه متحرّك ولبعضه متحرّك. وكذلك يقال لجميعه ساكن ولبعضه ساكن وكذلك كلّ اسم استحقّه بعينه ومعناه نحو جسم وعريض وطويل ومحدَث فهذه الأسماء جارية على جميعه وعلى بعضه. فكلّ الشّيء جسم وبعضه جسم وكلّ الشّيء عرض وبعضه عرض. وكذلك كلّ الشّيء محدث وبعضه محدث. وكلّ البياض أبيض وبعضه أبيض. وكلّ الحيّ فجميعه حيّ وبعضه حيّ.

وكذلك الميّت كلّه ميّت وبعضه ميّت إذا كان مستحقًا له بمعنى غيره وهو الموت الّذي أحلته. ولا يجوز أيضًا أن يقال إذا كان سمعه...[١] سمعه أصمّ ولا...[٢] أعمى لأنّ اسم الأصمّ لا يقع إلّا على جميع الأجزاء. وكذلك لا يسمع ولا يبصر لا يقعان إلّا على الجميع ولا يقعان على البعض. وكذلك /٩٢/ لا يسمع ولا يبصر ولا يقعان إلّا على الجميع ولا يقعان على البعض.

ولا يجوز أن يقال بصره يبصر ولا بصره لا يبصر ولا سمعه يسمع ولا سمعه لا يسمع. والجائز أن يقال البصير يبصر والأعمى لا يبصر والسّميع يسمع والأصمّ لا يسمع. وكذلك جميع أجزائه الّتي ليست بسمع ولا بصر ولا يجري إلّا على الجميع دون البعض. فالجميع جاز عليه يسمع بسمعه ويبصر ببصره ولا يسمع ببصر ولا يبصر بسمعه. وكذلك كلّ ما ليس ببصر من أبعاضه جائز أن يقال لا يبصر به وكذلك كلّ ما ليس بسمع من أبعاضه جائز أن يقال لا يسمع به ولا يجوز أيضًا أن يقال بصره ليس ببصير ولا [سمعه][٣] ليس بسميع لأنّك إذا نفيت عن جميع أجزائه أن تكون سميعة أثبتّ التّميع غير

---

(١) كلمة غير مفهومة في الأصل. م.

(٢) كلمة غير مفهومة في الأصل. م.

(٣) أضفنا كلمة «سمعه» وحذفنا عبارة «وليس ببصير». لأنّها تكرار لا حاجة إليه.

أبعاضه الّتي نفيت عنها أن تكون ســميعة على الانفــراد. فهذا محال أن يكون السّميع إلّا هذه الأبعاض الّتي هي أجزاء السّميع.

وكذلك البصير على ما ذكرناه في مسألة السّميع. ولا يجوز أن يقال سمعه هو كما يقال عرضه هو جســمه هو ولا يقال هو ســمعه[١] لأنّا إذا قلنا سمعه أثبتنا كلّ معنى منه سمعا ولا ننفي عن شــيء منه أن يكون سمعا. كما أنّا إذا قلنا جســمه هو أثبتنا كلّ معنى منه جسما فلا ننفي عن كلّ جزء منه أن يكون سمعًا. كما أنّا إذا قلنا جســمه هو أثبتنا كلّ معنى منه جسما فلا ننفي عن كلّ جزء منه أن يكون جســما. وكذلك عريض وطويل[٢] إذا قلنا عرضه هو وطوله هو فلا ننفي عن شيء منه أن يكون عريضا طويلًا.

فلمّا أن جاز أن تسمّى أشياء من السّــميع ليست بسمع ثبت أنّ سمعه بعضه. لا يجوز أن يقال ســمعه هو وكذلك بصــره. فلمّا جاز أن تنفي عن أبعاضه أن يكون بصرًا ثبت أنّ بصره بعضه لا يقال هو ولا غيره ولا صفة له. فالبعــض لا يقال هو الكلّ هــو البعض ولا يقال أيضًا ســمعه فيه ولا ملاصق له ولا مباين عنه ولا موافق له ولا مخالف له ولكن ســمعه بعض له فبعضه مخالف لبعض وموافق لبعض آخر وبعضه حال في بعض وبعضه ملاصق لبعــض ومباين عن بعــض. فأبعاضه كثيرة وبعضهــا يوافق بعضًا وبعضها يخالف بعضًا.

فكل ما اختلف منها متغايــر وكذلك ما اتّفق وكذلك ما تباين منها وما التصق. ولا يلاصق الشّيء نفســه ولا يفارقها ولا يخالفها ولا يوافقها. فلو كان ســمعه ملاصقًا له أثبتناه غيرا[٣]. وكذلك لو خالفه أو وافقه أو باينه أو

---

(١) لقد قال بذلك الأصمّ.

(٢) في الأصل «طول».

(٣) في الأصل «أثبتنا غير». م.

لاصقه أو أحلّه فكلّ هذا يثبت غيره. ولكنّا نقول سمعه وبعضه. ولا يجوز أن يقال هو ولا غيره ولا صفة له. وكذلك ما لم نذكره من الحواسّ على ما ذكرناه في مسألة السّمع والبصر والجواب فيهما واحد. فمن فهم واحدًا منهما فهم جميعها.

## ١٠ - في موانع الحواسّ

والبصر تمنعه الخلقة [من إدراك][1] ما ليس بلون. وكذلك السّمع تمنعه الخلقة عن إدراك ما ليس بصوت[2] وتمنعه الحوائل عن إدراك الأصوات الّتي /٩٣/ بخلقة. وكذلك البصر تمنعه الحوائل عن إدراك الألوان ولا تمنعه الخلقة عن إدراكها.

فالبصر تمنعه الظّلمة عن إدراك الألوان[3] وإن كان صحيحًا سليمًا من الآفات وكذلك تمنعه الأجسام المتكاثفات عن إدراك ما وراءها وكذلك يمنعه البعد عن إدراك اللّون والبصر بعينه الضّياء على[4] إدراك الألوان ولا يدرك إذا فقدوه وملاصقة الشّيء أيضًا تمنعه من دركه وهذه معان تمنعه من

(١) أضفنا «من إدراك».

(٢) الأشعري المقالات ٣٤/٢ في الجواب على سؤال: ما الّذي يمنع السّمع من إدراك اللّون؟ قال: زعم بعض المعتزلة أنّ الّذي منع السّمع من وجود اللّون أنّ شائبه ومانعه من جنس والظّلام الّذي يمنع من درك اللّون ولا يمنع من درك الصّوت وأنّ الّذي منع البصر من وجود الأصوات أنّ شائبه من جنس الزّجاج الّذي يمنع من درك الأصوات ولا يمنع من درك اللّون. وزعم آخرون منهم أنّ الفم صار يجد الطّعوم دون الألوان والأصوات والأراييح لأنّ الغالب على شوائبه الطّعوم دون غيرها وزعم آخرون أنّ البصر إدراك الألوان لقلّة الألوان فيه وهكذا.

(٣) قال ابن سينا وغيره إنّ الضّوء شرط وجود اللّون. ولاحظ الإيجي أن شرط الرّؤية ليس هو الضّوء كيف كان بل الضّوء المحيط بالمرئي. وعند انتفاء طبقات الأضواء تنتفي طبقات الألوان وهذا يوجب انتفاء الألوان في الظّلمة. الإيجي: المواقف ١٣٢، ١٣٣.

(٤) في الأصل «عن».

إدراك الألـوان والعمى أيضًا يمنعه مـن درك الألوان وهو آفـة البصر وهذه المعاني الّتي ذكرناها تمنع البصر عن إدراك الألوان وليسـت هي الّتي منعته من إدراك ما ليس بلون من المعاني الّتي منعتـه الخلقة عن إدراكها. كما لم تمنعه الخلقة عن إدراك الألوان كذلك منعته عن إدراك ما ليس بلون. وكذلك أيضًا كمـا تمنعه الحوائل الّتي ليسـت بخلقة عـن إدراك الألوان وكذلك لا تمنعه الخلقة عن إدراك الألوان لأنّ كلّ ما منعتـه الخلقة عن إدراكه فمحال دركه ما دامت خلقته. وكذلك ما لم تمنع خلقته فربّما أن يدركه يومًا ما.

وقد قيل أيضًا في البصر أنّه لا يلاقي لونين فـي حالة واحدة ولا يلاقي السّـمع صوتين في حالة واحدة كما لا يشـمّ رائحتين فـي حالة واحدة ولا يذوق طعمين في حالة واحدة ولا يلمس بحاسّـة اللّمس ملموسين في حالة واحدة ولا يدرك السّـمع صوتًا ويعجز عمّا هو أعظم منها، وكذلك لا يبصر جملا في جبل و[لم] يبصر الجبل وكذلك لا يبصر إبرة في جنب جمل ولم ير الجمل أو كتابا في رقّ ولم ير الرّقّ.

وربّما يمنـع البصر عـن إدراك الألوان مـا لا يمنع السّـمع عن إدراك الأصوات. فالبصر تمنعه الظّلمة أيضًا عن إدراك الألوان ولا يمنع السّمع عن إدراك الأصوات. وربّما أن يكون جسما من الأجسام الخوّارة يمنع السّمع عن إدراك الأصوات ولا يمنع البصر عن إدراك الألوان.

[الباب الثالث والعشرون]

# في التّوحيد ونفي الأشباه والمساواة عن الله

عزّ ذكره وجلّ ثناؤه ولا إله غيره ولا حول ولا قوّة إلّا بالله وهو حسبنا ونعم الوكيل

## ١ ـ في «ليس كمثله شيء»

وأمّا ما كان فيه جميع[1] ما لا يوصف به من صفات خلقه فقوله[2]: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وقوله [ليس كمثله شيء معناه][3] ليس له سَمِيّ ولا شبيه ولا نظير. فمن قال ليس كمثله شيء أو ليس له سميّ أو ليس له شبيه أو ليس له نظير فقد نفى عنه جميع ما لا يوصف [به][4] من صفات خلقه وأثبته على ما هو به من صفاته. فهذه حقيقة التّوحيد الّتي لا يسع جهلها. فمن جهلها فهو مشرك ومن علمها فهو موحّد.

فلا يصفه واصف بصفة من صفاته إلّا وصفه داخل في هذه الجملة. وكذلك لا ينفي عنه حدّ صفة من صفات خلقه إلّا وذلك الشّيء داخل في هذه الجملة الّتي ذكرناها.

ومن قال الله /٩٤/ ليس بجاهل نفى عنه الجهل بالقصد الّذي نفاه مجملًا في قوله ليس كمثله شيء وكذلك ليس بعاجز وليس بمكره. فهذا النّفي في جملته الّتي فيها نفي لكلّ الأشباه. وكذلك ليس بأصمّ ولا أعمى

---

(١) في الأصل «لجميع».

(٢) في الأصل «قوله» أضفنا «الفاء».

(٣) الظّاهر سقوط هذه العبارة من الأصل.

(٤) الظّاهر سقوط «به».

وليس بجسم[١] ولا صورة وليس بمحدود ولا منبسط. فهذه الكلمات كلّها داخلة في جملتها الّتي هــي نفي لجميع ما لا يوصف به وإثبات ما يوصف به من صفاته.

فكلّ من[٢] أفرده مجملاً ونفى عنه ما لا يوصف بــه مجملاً وأثبته على حقيقة ما هو بــه مجملا فلا يضيق عليــه القصد إلى نفي مــا لا يوصف به بالتّفسير ولا القصد إلى ما يوصف به من صفاته من بعد ما وصفه في جملة التّوحيد فهو في ســعة من القصد في النّفي والإثبات ما لم يخطر ذلك بقلبه ويرد[٣] عليه أو تقم[٤] عليه الحجّة ممّا يوصف به أنّه صفة من صفاته أو تقم الحجّة فيما لا يوصف به أنّه لا يوصف به.

فإذا قامت به الحجّة فيما لا يوصف به أنّه لا يوصف به، فإذا قامت عليه الحجّة أو خطر ذلك بباله أو ورد عليه ما فهمه بلغتــه الّتي تلزمه بها الحجّة فلا يسعه إلّا أن يصف الله بصفته وينفي عنه ما لا يوصف به من صفات خلقه مقصودًا ومفسّــرًا. ولا تغني عنه الجملة الّتي كان عليهــا دون النّفي بالقصد والتّفســير لأنّ شــكّه فيما لا يوصف به أنّه يوصف به أو لا يوصف به نقض للجملة الّتي كان عليها.

وكذلك إذا [شكّ][٥] في صفة من صفاته أنّه يوصف بها أو غير موصوف بها من بعد الورود أو الخطور بالبال أو قيــام الحجّة به نقض جملته لأنّه لا

(١) وقال السّوفي: من قال إنّ الله جسم أو جسم كالأجسام فقد أشرك. انظر السّؤالات ٢٦١. وعن الرّدّ على من زعم أنّ الله جســم انظر: رســالة أبي خزر ٧٢ ـ ٧٤. أصــول تبغورين: ٣ ـ ٦. المحشّي: حاشية الوضع ٦٩، ٧٠. المصعبي: حاشية تبغورين ٤ ـ ٥. سير الوسياني ٢١٦.

(٢) في الأصل «ما». م.

(٣) في الأصل «يورد».

(٤) في الأصل «تقوم».

(٥) الظّاهر سقوط كلمة «شكّ».

يصحّ اعتقاد جملته أنّ الله ليس كمثله شـــيء مجملًا مع شكّه بأنّه يشبه شيئًا من الأشياء أو يشبهه شيء[١] من الأشياء مقصودًا[٢] ومفسّرًا لأنّه إذا اعتقد أنّه لا يشبه الخلق في معنى من المعاني ثمّ شكّ من بعد تحقيق جملته أنّه جسم أو صورة أو عريض أو طويـــل أو نور من الأنوار[٣] أو جاهــل أو عاجز فقد نقض بشـــكّه ما هو عليه قبل الشّـــكّ من اليقين أنّه ليس كمثله شيء لأنّ من كان جسمًا أو نورًا أو جاهلًا أو عاجزًا فمثله شيء.

ولا يكون من ليس كمثله شيء على صفة من صفات غيره ولا يكون غير موصوف[٤] بصفة من صفاته لأنّ المشـــتبهين الموصوفين[٥] كلّ واحد منهما بما يوصف به صاحبه كما أنّ المختلفين يوصـــف أحدهما بما لا يوصف به الآخر. ولا يكون جسمًا إلّا ومثله جســم غيره ولا نورًا[٦] إلّا ومثله نور غيره ولا جاهلًا[٧] إلّا ومثله الجاهل ولا عاجزًا إلّا ومثله العاجز.

فلا يسع كلّ من خطر بباله أنّ الله قادر أو عاجز أو عالم أو جاهل إلّا أن يصفه بصفته وينفي عنه ما لا يوصف به من الجهل والعجز. فإن شكّ فيه أنّه قادر أو عاجــز أو عالم أو جاهل خرج مـــن التّوحيد الّذي هـــو نفي لجميع

---

(١) في الأصل «شيئًا».

(٢) في الأصل «مقصود».

(٣) قال السّـــوفي: إن قال المكلّـــف الله نور أو نور لا كالأنوار فقد أشـــرك وفسّـــر قوله تعالى: ﴿ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾ [الزّمر: ٦٩] بالعدل فقال: أي أضاءت بعدله. وفسّـــر قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [النّور: ٣٥] قال أي عدل السّـــماوات والأرض وقيل هادي من فيهما وقيل منوّرهما أي خلق نورهما و﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾ أي مثل هداه. السّوفي: السّؤالات ٢٦١.

(٤) في الأصل «موصوفا».

(٥) في الأصل «الموصفين».

(٦) في الأصل «نور».

(٧) في الأصل «جاهل».

الأشباه والأمثال عن الله. وإن كان يسعه ما كان معه من الجملة ما لم يخطر بباله. فإذا خطر بباله فلا تغني عنه الجملة[1] الّتي كان عليها.

## ٢ ـ في ما يجوز نفيه عن الله

وجائز النّفي عن الله مفسّرًا /٩٥/ أن يقال الله ليس بجاهل[2] وليس بعاجز وليس بميّت وليس بأصمّ وليس بأعمى وليس بجسم ولا صورة وليس بمحدود ولا منبسط[3].

## ٣ ـ في ما لا يجوز نفيه إلّا مع نفي ضدّه

وأمّا الّذي لا يجوز نفيه إلّا مع نفي ضدّه قول القائل ليس الله بذكر حتّى يقول ولا بأنثى. وكذلك لا يجوز أن يقول ليس بمتحرّك حتّى يقول ليس بساكن. وكذلك ليس بظلمة حتّى يصل ولا نورا. وكذلك ليس بعرض حتّى يصل قوله ولا بجسم.

وجائز النّفي عن الله أن يقال ليس بشمس ولا قمر ولا بعريض ولا بطويل ولا بداخل ولا خارج وليس بملاصق ولا مباين وليس بجسم ولا عرض ولا بأنثى ولا ذكر أو ليس بنور ولا ظلمة.

## ٤ ـ في ما يجوز نفيه عن الله دون نفي ضدّه

وقد قيل جائز أن يقال ليس الله بنور لأنّه لا يوهم أحد [أنّه ظلمة][4]

---

(١) في الأصل «جملة».

(٢) وانظر: السّوفي: السّؤالات ٢٢٤، ٢٢٥ فقد بيّن أنّ عبارة «الله عالم ليس بجاهل بأنّها تعني أنّه محيط مدرك مستبين».

(٣) المنبسط هو الّذي يكون وعاء للأجسام وكانت الأشياء وعاء له والله لا يوصف بذلك لما يقتضيه الوصف من التّحديد. انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات ٣٥٤.

(٤) أضفنا «أنّه ظلمة».

وكذلك ليس بجسم لا يوهم أحد أنّه عرض[١]. وجاز في جملة الكلام أنّ الله له كلّ شيء وهو في كلّ شيء[٢] وهو مع كلّ شـــيء وهذا الكلام مجملاً فيه تعظيم لله [و]ليس فيه إيهام ما لا يجوز على الله.

## ٥ ـ في ما يجوز قوله عن الله وما لا يجوز

ولا يجوز في التّفســـير أن يقال له الولد وله الزّوجة أو له الويل[٣] أو له السّـــوء أو له اللّون أو له الطّول والعرض لأنّ في هذا إثبات ما لا يجوز على [الله][٤] وما لا ينســـب إليه من التّأبه والتّزويج وأن يكون طويلاً عريضًا تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ولا يجوز أيضًا أن يقال له نعال أو له خفّ أو قميص لما يوهم فيه ممّا لا يجوز. ولا يجوز النّفي أيضًـــا أن يقال ليس له قميص ولا خفّ ولا نعل وما كان على هذا الوزن والعيـــار لما فيه من نفي الملـــك والقدرة ممّا لا يجوز على الله.

وجائز أن يقال ليس له ولد وليس له زوجـــة. وذلك نفي للتّأبّه والتّزويج وليس فيه نفي للملك والقدرة وقد نفى عن نفســـه قوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجنّ ٣][٥].

وجائز أن يقال له الخلق والأمر وله السّـــماء والأرض وله الدّنيا والآخرة

---

(١) ذكر الأسفراييني أنّ الله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وكلّ ما هو من صفات الحوادث كالحركة والسّكون فإنّه منفي عنه. انظر كتابه التّبصير في الدّين: ١٥٩.

(٢) وانظر: عامر الشّمّاخي: الدّيانات: ٤٣.

(٣) وانظر السّوفي: السّؤالات ٢٦١.

(٤) سقط من الأصل كلمة «الله».

(٥) وقد أثبت النّاسخ «لم يتّخذ...». فرجّحنا النصّ.

وله الجنّة والنّار وله الدّين والطّاعة[1]. فهذا وأشباهه جائز إذ ليس فيه إيهام ما لا يجوز وفي نسبته إلى الله تعظيم له وإجلال.

ولا يجوز أن يقال هو في مكان أو في مسجد أو في بيت أو في غار. فليس هو في شيء من الأشياء لما في ذلك ممّا لا يجوز على الله من التّحديد ونفي إحداثه لها.

وكذلك لا يجوز هو مع فلان أو مع شيء دون شيء لإيهام ما لا يجوز ممّا لا يجوز على الله ولا يوصف به تعالى إلّا ما أجازوه من القول: الله مع من أطاعه بالنّصر والتّأييد لقول الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ﴾ [النّحل: ١٢٨].

ولا يجوز أن يقال هو مع فلان. فليس هو مع شيء من الأشياء لما يوهم فيه ممّا لا يجوز على الله إلّا ما أجازوه من القول ليس الله مع من عصاه وكفر به إذ لم يؤيّده ولم ينصره. وقد يعطون في جملة الكلام ما يمنعونه بالقصد والتّفسير. وليس في ذلك نقص ولا فساد: يُعْطَى الكلام من جهة ما يحسن إعطاؤه ويمنع من جهة ما يحسن منعه.

ويقال له قريب وبعيد. ولا يقال في شيء أقرب إليه /٩٦/ من شيء ولا في شيء أبعد عنه من شيء. وهو قريب وليس بملتصق وبعيد وليس بمنفصل[2].

ويقال المؤمن أقرب إلى الله من الكافر والكافر أبعد من الله. ولا يقال الكافر أبعد من الله من المؤمن[3]. كما يقال المؤمن خير من الكافر ولا

(١) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٦١.
(٢) وانظر: أبو عمّار: شرح الجهالات ٣٩٠، ٣٩١.
(٣) وانظر: السّؤالات: ٢٧١.

يقال[١] الكافر أشـرّ من المؤمن. ويقال المؤمن أوفـق لله وأقر من الله أي أطوع لله والكافر مخالف لله وبعيد عنه أي عاص له وتارك لطاعته.

ويقال للخلق يسـير في قدرة الله وهيّن عليه وعليـه خفيف. ومعناه قادر عليـه لا تتعذّر عليه الأشـياء ولا تصعب عليـه ولا يثقل عليه شـيء. فهذه الألفاظ كلّها جارية عليه على إثبات القدرة له.

ولا يجوز أن يقال في شيء أيسـر في قدرته من شيء أو أخفّ عليه من شـيء ولا أهون عليه إلّا ما أجازوه من الهوان على مـا يقولون الكافر أهون على الله من الكلب[٢] من باب الهوان لا على القدرة ونفي العجز.

ولا يجوز أن تتفاضل[٣] الأشـياء في قدرته وهو قادر على كلّ شيء[٤] ولا يعجز عن شيء ولا يصعب عليه ولا يتعذّر.

والخلق كلّه مخالف لله والله مخالف له. ولا يقال المؤمن مخالف لله كي لا يوهم أنّه خالف طاعته وتركها وإن كان مخالفه في الصّفة[٥]. ولا يجوز إطلاقه من غير صلة وهذا جائز عنـد أهل اللّغة يعطون في جملـة الكلام ما يمنعونه بالقصد والتّفسير.

وأجازوا القول فـي كلّ مكان وبكلّ مكان ومع كلّ مـكان. ولا يجوز أن يقال هي[٦] مع الله ولا هي في الله. ولا يجوز أيضًا أن يقال هو تحت الأشـياء

---

(١) في الأصل «ولا».

(٢) في الأصل «المكلّف» بدل «الكلب»والتّصحيح من السّوفي: السّؤالات ٢٧١.

(٣) في الأصل «يتفاضل».

(٤) منع الإسـفراييني أن يقال: الله قادر على كلّ شيء لأنّ القديم شـيء ورأى أنّ الصّواب أن يقال: الله قادر على كلّ مقدور وفسّر قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] بقوله: والله على كلّ مقدور قدير. التّبصير في الدّين ١٦٦، ١٦٧.

(٥) انظر السّوفي: السّؤالات ٢٧١.

(٦) أي الأمكنة أو الأشياء.

ولا فوقها ولا عن يمين الأشياء ولا عن يسارها ولا أمام الأشياء ولا خلفها لأنّ هذه المعاني كلّها توجب[١] التّحديد والحلول والتّمكّن والانتقال والزّوال.

فإن قـال أخبرني عن الأشـياء الّتي هـو فيها أهي محـدودة أم غير محدودة؟ فإن قال وكيف يكون ما ليس بمحـدود فيها محدودًا[٢]؟ وأيّ دلالة تدلّ علـى تحديده من كونه فيما هو محدود لأنّ كون الشّـيء فيما ليس بمحدود ينفي عنه الحدّ وكذلـك كونه في المحدود يثبت له الحدّ؟ قلنا، وبالله التّوفيق: إنّ كونه في الأشياء ليس هو على ما توهّمت العقول من[٣] الحلول وانتقال الأماكن والملاصقة لهـا ولكن معناها: معها وفيها على التّدبير لها والزّيادة والنّقصان منهـا[٤]. وليس في أنّ جهة المحدود محدود ما يوجـب أن يكون محـدودًا[٥]. وأيضًا مـن كان قبل كونه في المحدود ليس بمحدود ولا يكـون بكونه في المحدود محدودًا. وأمّا من كان في الأماكن والأشـياء على الحلول والتّمكّن والإشغال لها فلا يكون إلّا محدودا وذا[٦] نهاية وغاية.

فإن سأل سـائل: هل يقال لله مكان أو ليس له مكان؟ /٩٧/ الجواب في ذلك إن كنت تريد بقولك هل لله مكان على الحلول والتّمكّن فهذا غير جائز. وإن كنت تريد هل لله مكان على الملك والقدرة فهو مالك لكلّ شـيء وقادر على كلّ شـيء ولم يخرج شـيء من ملكه مكانا ولا غيره من الخلق. فهو المالك للأماكن ولكلّ شيء.

---

(١) في الأصل «تجب».

(٢) في الأصل: هو محدود. م.

(٣) في الأصل «العقول عن».

(٤) وانظر عامر الشمّاخي: الدّيانات ٤٣. السّوفي: السّؤالات ٢٦٥.

(٥) وانظر السّوفي: السّؤالات ٢٧٢، ٢٧٣.

(٦) في الأصل «ذو».

ولا يجوز أن يقال هو في مكان أو في وقت أو في زمان أو في ليل أو في نهار ولا تمرّ عليه الأوقات ولا الأزمنة والدّهور. فهو الدّائم القائم الّذي كان قبل إحداثه للأشياء بما يوصف به إذا أحدثها وينفى عنه إذا أحدث الأشياء جميع ما ينفي عنه قبل إحداثه للأشياء ولم يستحقّ ما يوصف به من صفاته بمعنى أحدثه لنفسه بل هو على خلاف ما يوصف به الخلق في جميع معانيهم وصفاتهم. وهو المتعالي عن النّهاية والحدود إذ كانت النّهايات دلالة على حدث الموصوف بها.

فإن قال أخبرني عن الأشياء المحدودة الموصوفة بالنّهايات حيث انقطعت هل يوصف الله أنّه ثمّ أو مضى عنها أو كان حيث لم تكن الأشياء أو لم يكن إلّا حيث كانت الأشياء؟ الجواب في ذلك، وبالله التّوفيق: أنّ الأشياء ذات نهايات وحدود ولا يقال حيث انقطعت الأشياء أنّه مضى عنها أو قصّر عن المضيّ عنها لأنّ هذا صفة المحدود المنبسط الذّاهب في الجهات المحتمل للنّهايات، والله يتعالى عن هذه الصّفات. ومن وصفه بالحدود والنّهايات والانبساط والحلول والتمكّن والزّوال والملاقاة والمباينات[1] فهو مشرك به وليس بعارف له ولا معتقد لما عليه إلهه من صفات الرّبوبيّة. وكذلك كلّ من وصفه بصفات المحدث المخلوق.

فإن قال أخبرني عن الله إذ كان قبل كلّ شيء ثمّ أحدث الأشياء فكان فيها ومعها أليس قد وصفه بالتّحوّل والتّبدّل[2] وأنّه على ما لم يكن عليه قبل إحداثه الأشياء؟ قلنا إنّ الله تبارك وتعالى كان قبل كلّ شيء والآخر بعد كلّ

---

(1) الملاقاة والمماسّة من صفات الأجسام ولمّا ثبت أنّ الله ليس بجسم بطل أن يكون مماسًّا لشيء أو ملاقيًا له لذلك وصفه بالمباينة. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات ٣٥٠ ـ ٣٥٢.

(2) في الأصل: بالتّحويل والتّبديل. م.

شـــيء بفناء. ومعنى[١] «معهـــا» و«فيها» أنّـــه مدبّر لها ليس كونـــه فيها على الدّخول والانتقال والـــزّوال ولا كونه معها على المجامعـــة والالتصاق بها، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فإن قال أخبرني عن الله إذ كان في الأماكن كلّها ففي أيّ شـــيء يكون إذا أفناها ومع ما يكون عند فنائها؟ الجواب في ذلـــك أنّه غير جائز أن يقال في أيّ شيء كان ومع أيّ شـــيء يكون وقد كان قبل كلّ شيء وليس معه مكان ولا وقت ولا زمان ولا شـــيء من الأشياء ثمّ أحدث الأشـــياء فكان فيها إلها مدبّرًا عالمًا معبودًا. وإنّه ســـيفنيها كلّها ويبقى وحده ذو الجلال والإكرام ولا مكان معه ولا زمن ولا وقت ولا يجري عليه أين كان ولا حيث كان ولا من أين كان ولا إلى حيث يكون ولا متى كان ولا إلـــى متى يكون لأنّ هذا كلّه من صفات الخلق المحدود بالنّهايـــات /٩٨/ والانقضاء والنواحي والإقصار والقصر والتّمام. فالله يتعالى عن هذه الصّفات[٢].

### ٦ ـ في خلق الله الأشياء وعلمه بها

فإن قال أخبرني عن الله إذا خلق الأشـــياء في أيّ شيء خلقها؟ ومن أيّ شيء خلقها؟ الجواب في ذلك أنّ الله خلق الأشياء لا من شيء وخلق بعضها في بعض[٣] وذلك أنّ أوّل ما خلقه الوقت والموقـــوت كلّ واحد منها خلقه في... خلق المؤقت في الوقت والوقت في موقوتها.

سألت هل يقال علم الله في الأشياء والأشياء في علمه؟ فقل نعم هذا جائز غير فاسد ومعنى ذلك عالم بها[٤]. فإن قال هل كانت الأشياء لأنّ الله عالم أو

---

(١) في الأصل: معنانا. م.

(٢) وانظر أبو عمّار: شرح الجهالات: ٣٩٥.

(٣) وانظر السّوفي: السّؤالات ٢٦٥.

(٤) وانظر السّوفي: السّؤالات: ٢٦٧.

كانت لا لأنّه عالم؟ قيل لـــه لا يجوز أن يكون العالم علّة تكوّن الأشـــياء أو يكون للأشـــياء علّة غيرها. فالله عالم بها قبل كونهـــا وعندما أحدثها ولم يزل وهو العليم بها.

فإن قال أخبرني عن الأشياء هل خلقها الله من نفسه أو خلقها في نفسه أو خلقها لنفسه أو خلقها لا لنفسه ولا من نفسه؟ نقول[1]، وبالله التّوفيق: إنّ الله خلق الأشـــياء لا من شـــيء ولا خلقها لمعنى غيرها يكون علّة لخلقها. فلا يجوز خلقها من نفسه ولا خلقها في نفسه ولا خلقها لنفسه[2].

فإن قال أخبرني عن كونه في الأشـــياء ووجوده فيها وكونه قبل الأشـــياء ووجوده قبل الأشـــياء معنى واحد هو أم معنيان؟ الجواب في ذلك أنّ كونه في ذاته ووجوده في ذاته هو ليس ثمّ شـــيء غيره قبل إحداثه الأشياء وعندما أحدثها وكونه في الأشياء ووجوده فيها معنى غيره وهو إحداثه لها.

فإن قال هل يجوز أن يقال الأشـــياء في قدرة الله وفي إرادته وفي علمه؟ قلنا: نعم، الأشياء كلّها في قدرته وفي علمه وفي إرادته وكانت بقدرة وبعلم وبإرادة[3]. ومعنى ذلك كلّه أنّه قادر عليها وعالم بها ومريد لها. وكذلك علمه في الأشياء أي عالم بها. فالله لم يزل يعلم الأشـــياء ويقدر عليها ويريدها أن تكون أوقاتها.

ولم يزل يبصر كلّ شيء ويســـمع كلّ شيء ويرى كلّ شيء. ويجوز أيضًا يعلم نفســـه. ولا يجوز يقدر على نفسه ولا يريد نفسه[4]. وجائز أيضًا أن يقال

---

(١) في الأصل «ونقول».

(٢) لم يجز السّوفي أن يقال خلق الأشياء في نفسه غير أنّه لم ير مانعًا من أن يقال خلق الأشياء لنفسه بمعنى خلقها ليأمرهم وينهاهم لا لحاجة. انظر كتابه السّؤالات ٢٦٥.

(٣) وانظر السّوفي: السّؤالات ٢٦٧، ٢٧١.

(٤) ن م ٢٦٣، ٢٦٦.

يسمع الألوان ويبصر الأصوات ومعنى ذلك يعلمها[١]. ولا يجوز أن يقال يبصر السّواد في البياض ولا البياض في السّواد وكذلك المتضادّات كلّها على هذا المعنى. ولا يجوز يبصرها ولا لا يبصرها.

ولا يقال ما أعلمه ولا ما أسمعه ولا ما أبصره ولا ما أقدره ولا ما أشبه هذا من اللّفظ ممّا يكون فيه التّعجّب. ويقال هو أعلم وأقدر وأحكم. وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره صفات له لم يزل موصوفا [بها][٢]. وهو عالم بكلّ [شيء][٣] وقادر على كلّ شيء ومريد لكلّ شيء وسميع بكلّ شيء ويعلم كلّ شيء ويقدر على كلّ شيء ويريد كلّ شيء ويسمع كلّ شيء ويبصر كلّ شيء. وجائز أن يقال له علم وله قدرة وله إرادة وله سمع وله /٩٩/ بصر. وعلمه وقدرته[٤] وإرادته وسمعه وبصره هو لا غيره وهو عالم بذاته ومريد بذاته وسميع بذاته. ولا يجوز أن يقال يقدر[٥] بقدرة ولا يعلم بعلم ولا يريد بإرادة ولا يسمع بسمع ولا يبصر ببصر. ولا يجوز أيضًا أن يقال لا يعلم بعلم ولا لا يقدر بقدرة ولا لا يريد بإرادة ولا لا يسمع بسمع ولا لا يبصر ببصر. ولا يجوز أيضًا أن يقال ذو علم ولا ذو إرادة ولا ذو قدرة

---

(١) ذكر أبو عمّار أنّ بعض المتكلّمين يرى أنّ «يسمع» لا يجوز إلّا على الأصوات و«يبصر» لا يجوز إلّا على الألوان وخالفهم في ذلك. فأثبت أنّ يسمع في صفة الله ﷻ معناه «يعلم» وكذلك «يبصر» على معنى العلم. قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: ٩٦]. وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٌ﴾ [فاطر: ٣١] ونسب هذا القول إلى عيسى بن علقمة وأبي الرّبيع (المؤلّف) ورجّحه. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات ٣٩٧، ٣٩٨ غير أنّ الأشعري يردّ على القائلين بهذا الرّأي مشبّها إيّاهم بالنّصارى الّذين لم يثبتوا الله سميعًا بصيرًا إلّا على سبيل العلم انظر الأشعري: الإبانة ١٢٢.

(٢) في الأصل «وصوفا» وسقطت «بها».

(٣) سقط من الأصل «شيء».

(٤) في الأصل «قدره».

(٥) في الأصل «يقال».

ولا ذو سـمع ولا ذو بصر. ولا يجوز أيضًا أن يقال علمه منه ولا إرادته منه ولا سـمعه منه ولا بصره منه. ولا يقال أيضًا علمه له ولا قدرته له ولا إرادته له ولا سمعه له ولا بصره له. ولا يجوز أيضًا أن يقال علمه ليس له ولا قدرته ليست له ولا إرادته ليست له ولا سمعه ليس له ولا بصره ليس له.

ومعنى[١] عالم ولـه علم وعلمه ويعلم وعلم أي ليـس بجاهل. وكذلك معنى قادر وله قدرة وقدرته ويقدر وقدر أي ليس بعاجز. وكذلك ما لم نذكره من الألفاظ في الصّفات على ما ذكرناه في الوصف بالعلم والقدرة.

ولا يجوز أن يقال يسـمع بما به يبصر أو يبصر بما به يسـمع. و[لا][٢] يجوز أيضًا أن يقال يعلم بقدرة ولا يسـمع بقـدرة ولا يبصر بقدرة ولا يريد بقدرة. وكذلك لا يجوز يعلم بـإرادة ولا يقدر بإرادة ولا يسـمع بإرادة ولا يبصر بإرادة وما كان بإرادة وبقدرة فهو فعل من فعلـه. وجائز أن يقال [هو] العالم هو القادر وهو المريد وهو السّـميع وهو البصير. فإن اختلفت الألفاظ فالمعنى بها واحد.

فإن قال فالعلم [أ]هـو القدرة أم العلم غير القـدرة؟ قيل له لا يجوز أن يقال علمه هو قدرته [ولا قدرته] هي علمه. ولا يجوز أيضًا أن يقال علمه غير قدرتـه ولا قدرته غير علمه. وليس ثَـمَّ إلّا العالم القـادر الموصوف بالعلم والقدرة. وكذلك ما لـم نذكره من الوصـف بالصّفات على مـا ذكرناه في الوصف بالعلم والقدرة.

فإن قال إذا قلـت إنّ العالم هو القادر ما منعك مـن أن تقول العلم هو القدرة والقدرة هي العلـم إذ ليس ثمّ إلّا العالم القـادر العلم. [فلا] تجوز

---

(١) في الأصل: معنانا. م.

(٢) سقط من الأصل «لا».

[لفظة العلم] حيث لا تجوز[١] لفظة القدرة، وتجوز لفظة القدرة حيث لا تجوز لفظة العلم. وذلك أنّا إذا أطلقنا أنّ العلم هو القدرة والقدرة هي العلم أجزنا لفظة القدرة حيث جازت لفظة العلم وأجزنا لفظة العلم حيث جازت لفظة القدرة. فهذا لا يجوز لأنّ لفظة القدرة جارية على ما هو كائن وما ليس بكائن ممّا ليس كونه بمحال ولا يجوز أن يقال يعلم ما ليس بكائن أنّه يكون كما جاز القول يقدر على ما ليس بكائن أن يكون.

فما بيّنا من القول بأنّ العلم هو القدرة لما توجبه لفظة العلم ولم توجبه لفظة القدرة لا لاختلاف العلم والقدرة ولا لاختلاف الموصوف. فاختلفت الألفاظ لاختلاف المعلوم والمقدور ولا لاختلاف العالم القادر.

وكذلك إن سأل عن معنى يعلم /١٠٠/ أهو معنى يقدر ومعنى يعلم [أ]هو معنى يريد؟ قيل له إنّ يعلم ويقدر ويريد صفات له لم يزل بها. غير أنّ معنى لفظة يعلم غير معنى لفظة يقدر وكذلك لفظة يريد غير معنى لفظة يقدر ويعلم لأنّ لفظة يعلم تدلّ على معنى ما تدلّ عليه لفظة يقدر وكذلك لفظة [يريد][٢] تدلّ على معنى ما لم تدلّ عليه لفظة يقدر. وذلك أنّك تقول يعلم نفسه ويعلم خلقه ولا يجوز هذا في صفة القدرة. ويجوز يقدر على خلقه ويريد خلقه ولا يجوز يقدر على نفسه ولا يريد نفسه[٣]. وليس ذلك لاختلاف القدرة والعلم والإرادة ولا لاختلاف بها وإنّما اختلف المقدور عليه والمراد والمعلوم.

ويقال أيضًا يعلم لا بعد جهل ويقدر لا بعد عجز ويريد لا بعد كره ويعلم لا لاستفادة علم ويقدر لا باستفادة قدرة. وجائز أيضًا عالم لا بعلم محدث

---

(١) في الأصل: تجوز فيه. وقد تكرّرت. م.

(٢) سقط من الأصل لفظ «يريد».

(٣) وانظر السّوفي السّؤالات: ٢٦٧.

وقادر لا بقدرة محدثة ومريد لا بإرادة محدثة. ولا يجوز أن يقال لا يعلم بعلم محدث ولا لا يقدر بقدرة محدثة ولا لا يريد بإرادة محدثة. فهو عالم قادر مريد بذاته لا بمعنى غيره على نفي العجز والجهل والكره.

ويقال معلوم لم يزل ومعروف لم يزل وموصوف ومسمّى لم يزل. وجائز في الأزل علم نفسه وعرف نفسه[١]. ولا يجوز وصف نفسه ولا سمّى نفسه[٢]. ومعنى وصف نفسه وسمّى نفسه ووحّد نفسه وأفرد نفسه أخبر عن نفسه خلقه[٣]. ولا يجوز وصف نفسه لنفسه ولا أخبر عن نفسه لنفسه لأنّ المُخْبَرَ[٤] يستفيد من الخبر علما لم يعلمه قبل الخبر فالله يتعالى عن استفادة العلم بل هو عالم في أزليّته على نفي الجهل عنه.

وجائز على الله محمود[٥] ومشكور ومستعان[٦] بعد إحداثه للأشياء.

---

(١) لم يجوّز كثير من العلماء ذلك باعتبار أنّ المعرفة يسبقها جهل والله منزّه عنه. أمّا معلوم لم يزل وموصوف لم يزل ومسمّى لم يزل فذلك جائز على أساس جواز أن يقال علم نفسه ووصف نفسه وسمّى نفسه فلا أحد معه في الأزل حتّى يعلمه أو يصفه أو يسمّيه.

(٢) ظاهر عبارة المؤلّف تفيد عدم جواز ذلك لكنّ تفسيره لعبارات «وصف نفسه» و«عرّف نفسه» و«سمّى نفسه»... يوحي بعدم امتناع هذه الإطلاقات لأنّها لا تتعارض مع تنزيه الله تعالى ورفعا للتّناقض نحمل منعه لجواز قول «وصف نفسه» على أنّ مراده بذلك عدم جواز أن يقال «وصف نفسه كما سمّيناه» و«علم نفسه كما علمناه». وبمثل ذلك صرّح السّوفي غير أنّه أجاز أن يقال: «علمناه واحدًا كما علم نفسه واحدًا ووحّدناه كما وحّد نفسه ووصفناه كما وصف نفسه وسمّيناه كما سمّى نفسه». انظر: السّوفي السّؤالات: ٢٦٧، ٢٦٨.

(٣) في الأصل: لخلقه. م.

(٤) في الأصل: المخبر له. م.

(٥) في الأصل «محمودا».

(٦) اختلف في جواز وصف الله بصفة لم يصف بها نفسه. فقال الأشاعرة صفاته وأسماؤه توقيفيّة. وتوقّف الجّويني في ذلك. وفصّل الغزالي فجوّز إطلاق الصّفة ومنع إطلاق الاسم. وجمهور العلماء على ما قاله الأشاعرة وهو المذهب الّذي اختاره السّالمي في المشارق ١٧١، ١٧٢.

ويقال الله محمود والمحمود هو الله والمشــكور هو الله والمستعان هو الله. ويقال الله عالم لا كالعلماء وسميع لا كالسّمعاء وبصير لا كالبصراء وحيّ لا كالأحياء. ويقال أيضًا أعلم من العلماء وأقدر من القادرين وأســمع من السّــامعين وأبصر البصيرين وأصــدق القائلين وأعــدل الحاكمين وأرحم الرّاحمين وأحســن الخالقين. ولا يقال أعلم مــن الجاهلين ولا أقدر من العاجزين و[ما] أشبه هذا ممّا لا يجوز من الألفاظ. ولا يقال أيضًا عالم لا كالعلمــاء والجهلة ولا قــادر لا كالقادرين والعاجزيــن ولا حيّ كالأحياء والأموات وما يشــبه هذا من الألفاظ لما فيه من إيهــام ما لا يجوز على [الله][1] تعالى.

ولا يقال الله فقيه ولا غير فقيه ولا يفقه ولا يدري ولا لا يدري ولا يشعر ولا لا يشعر ولا يفهم ولا لا يفهم ولا يعقل ولا لا يعقل[2].

ولا يقال تصوّرت الأشياء عنده ولا... ولا يمثلها ولا يفهمها ولا يوصف /١٠١/ بوهم شيء ولا بكيفيّته لأنّه لا يكيّف المكيّف إلّا ما غاب عنه والله لا يغيب عنه شيء من الأشياء. وهو عالم بجميع الأشــياء بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ولا قياس ولا تمثيل. والله عالم بذاته وقادر بذاته ومريد بذاته وحيّ بذاته. ولا يكون المخلوق قادرًا لنفســه ولا عالما لنفسه ولا مريدا لنفسه لأنّ العالم بذاته من لا يجهل شيئًا من الأشــياء وكذلك القادر بذاته من لا يعجز عن شيء من الأشــياء وكذلك [المريد][3] بذاته من لا يجري عليه الكره ولا يُوجَدُ شيءٌ ولا يُعْدَمُ بكرهٍ منه. فهذا لا يجري إلّا على الله ولا يوصف بذلك غيره لأنّ ذلك من صفات الرّبوبيّة لا يوصف بها إلّا المربوب.

---

(١) سقط من الأصل كلمة «الله» جلّ جلاله.

(٢) وانظر السّوفي: السّؤالات: ٢٤٩.

(٣) سقط من الأصل «مريد».

ولا يجوز أيضًا أن يقـال لله متى علم ولا متى قدر ولا متى أراد ولا متى سـمع ولا متى أبصر. ولا يجوز كيف علم ولا كيف قدر ولا كيف أراد ولا كيف سـمع ولا كيف أبصر. ولا يجوز أيضًا لِمَ علـم؟ ولا لم قدر؟ ولا لم أراد؟ ولا لم سمع؟ ولا لم أبصر؟ ولا يجوز أيضًا بم علم؟ ولا بم قدر؟ ولا بم أراد؟ ولا [بم] سـمع؟ ولا بم أبصر؟ ولا يجوز أيضًا حتّى علم ولا حتّى قدر ولا حتّى أراد ولا حتّى سـمع ولا حتّى أبصر. ولا يجوز أيضًا لمّا علم ولا لمّا قدر ولا لمّا أراد ولا لمّا سـمع ولا لمّا أبصـر. ولا يجوز من حيث علم ولا من حيث قدر ولا من حيث أراد ولا من حيث سـمع ولا من حيث أبصر، ولا من أين علم ولا من أين قدر ولا من أين أراد ولا من أين سـمع ولا من أين أبصر. ولا يجوز إلى متى علم؟ ولا إلى متى قدر؟ ولا إلى متى أراد؟ ولا إلى متى سـمع؟ ولا إلى متى أبصر؟ ولا إلى متى يعلم؟ ولا إلى متى يقدر؟ ولا إلى متى يريد؟ ولا إلى متى يسمع؟ ولا إلى متى يبصر؟ ولا يجـوز أيضًا إذا علـم ولا إذا قـدر ولا إذا أراد ولا إذا سـمع ولا إذا أبصر. وكذلك ما لم نذكره من الوصف من الصّفات على ما ذكره لأنّ هذا كلّه يثبت الحدث والانفصال.

## ٨ ـ في الذّات والصّفات

والله متعالٍ أن تكون صفته محدثـة أو تكون معانـيَ[1] غيره. فلو كان علمه وقدرته وإرادته وسـمعه وبصره غيره لكان محتاجًا إلى علم يعلم به وقدرة يقدر بها وإرادة يريد بها وسمع يسـمع [به][2] وبصر يبصر به. ومن كان محتاجًا فليس بإله. فمـن أخرجه أولى بالألوهيّـة منه. والله ﷻ عالم بذاته ولا يستفيد علمًا لشيء ولا يزداده ولا يكون أعلم بشيء من شيء ولا

(١) في الأصل «معانيا».

(٢) سقط من الأصل «به».

يكون علمه بالأشـياء قبل أن تكون أفضل من علمـه[1] [بها] إذا كانت ولا علمه بها إذا كانت أفضل من علمه [بها] قبل أن تكون، ولا يكون علمه قبل ما كانت غير علمه إذ كانت ولا علمه بشـيء غير علمـه بغيره. ولا يكون علمه بشـيء إذ كان أفضل من علمه قبل ما كان. ولا يـزداد علما لحدوث الأشـياء /١٠٢/ ولا ينقص علمه بذهابها. فعلمه بجميع الأشياء هو لا غيره. وإن تغايرت المعلومات لم يتغاير علمه بها. [و]نفي الجهل عنه بها ليس ثَمَّ معنى غيره يعلم به الأشياء.

فالله يتعالى عن أن يعلم بمعنى غيـره. وأمّا العالم من الخلق فعلمه غيره وهو متغاير لتغاير المعلومات. فلا يكون علمه بشـيء علمه بغيره، وإن كان عالما به. ويكون علمه بشـيء عندما شـاهده أفضل من علمـه [به] قبل ما شاهده. ويكون علمه بشيء في وقت أفضل من علمه في وقت. ويعلم بعد ما جهل ويجهل بعد ما علم. وكذلك قدرته على شـيء غيـر قدرته على غيره. وكذلك إرادته لشيء غير إرادته لغيره. وكلّ ما قدر عليه يجري عليه أن يعجز عنه. وتتفاضل الأشـياء في قدرته فيكون أقدر على شـيء من شيء ويكون شـيء أصعب عليه من شـيء. فالله يتعالى عن هذه الصّفات. وهو موصوف بصفاته لذاته ولنفسه لا لمعنى غيره.

### ٩ ـ في «عليم»

والله موصوف بالعلـم على نفي الجهل عنه إذ لا يجـري عليه أن يكون جاهلا أو في معنى الجهل. فهو عالم لم يـزل ومعلوم لم يزل وعلّام لم يزل ويعلم وعلـم لم يزل ولا يزال. كذلك علم نفسـه وعلمه خلقه وعلم نفسـه بالمشاهدة وعلمه خلقه بالدّلائل والعلامات. وهو أعلم بنفسه من خلقه إذ لا

---

(١) في الأصل «لعلمه». وقد عدّى «علم» باللام بدل الباء. م.

يجري عليه الجهل بنفسه. ولا يكون عالمًا بنفسه بعد إذ لم يعلمها، والخلق علموا بعد إذ لم يعلموه وغيرهم علمهم ما لم يعلموه قبل أن يعلموه.

فإن سأل عن الله إذ كان هو أعلم بنفسه من غيره هل «أعلم من نفسه» معنى لم يعلمه عن غيره؟ قيل له: لا يجوز أن يقال يعلم من نفسه ما لا يعلمه من غيره. فالّذي علمه الله أنّه واحد هو الّذي علمه خلقه أنّه واحد ليس بمتحيّز ولا متبعّض فيعلم من نفسه ما لا يعلمه غيره.

فإن قال فهل علمه خلقه كما علم نفسه؟ قيل له: لا يجوز أن يقال علم الله نفسه كما علمه خلقه ولا علمه خلقه كما علم نفسه[1] لأنّ ذلك يوجب الأشباه بين الخالق والمخلوق أن يكون الخالق علم نفسه بالدّلائل كما علمه خلقه بالدّلائل وعلمه خلقه بالمشاهدة كما علم نفسه بالمشاهدة. ولكنّه علم نفسه لا[2] بما علمه به خلقه وعلمه خلقه بمعنى غيرهم وهو الدّلائل والأعلام. وعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدّلائل والأعلام.

فإن سأل عمّن علمه من خلقه هل يكون بعضهم أعلم به من بعض أو يكون بعضهم أفضل علما من بعض؟ قلنا، وبالله التّوفيق: /١٠٣/ إنّ العالمين به متفاضلون في علمه. فبعضهم أعلم به من بعض. فإن قال فكيف يكون بعضهم أعلم من بعض أم كيف يتفاضلون في علمه إذ كان المعلوم واحدًا ولم يعلم بعضهم معنى جهله بعض؟ قيل له، وبالله التّوفيق: المعلوم واحد لم يعلم بعضهم ما لم يعلمه بعض وإن تفاضلوا في العلم وذلك أنّ المعلوم بالدّلائل لمّا كثرت الأدلّة عليه تأكّد العلم لمن زاد علمه. إذا كثرت أدلّته قويّ علمه. وكلّما زادت الأدلّة عنده زاد علمه قوّة. فكان علم من كثرت أدلّته أفضل ممّن [كان أ]قلّ منه دلالة وقد

(١) وقد خالفه في ذلك فيما بعد السّوفي.

(٢) في الأصل «إلّا».

يكون من علمه في بــدء ما علمه إذ قلــت الدّلائــل وإن كان علِمه ولم يجهلــه. ونظير ذلك رجــل أحببته بمعروف أســداه إليــك. فكلّما ازداد معروفه ازداد حبّه. فكان حبّه عند كثرة الإحسان. فالأفضل أفضل من حبّه عندما قلّ[١] الإفضال والإحســان. فالمحبوب واحد والحبّ متفاضل ولم يكن فيه معنى غير محبــوب في بدء الحبّ. ولم يحــبّ في آخر الحبّ بمعنى لم يحبّه في أوّله.

فإن سأل فقال أخبرني عن الله إذا علم الحيّ حيًّا إذ كان حيًّا وعلمه ميّتًا. قلنا، وبالله التّوفيق: إنّ الله عالم الأشياء قبل أن تكون أنّها لم تكن وعلمها إذا كانت أنّها [كانت] وعلمها قبل أن تكون أنّها ســتكون وعلمها إذا كانت أنّها موجودة وعلمها من بعد وجودها أنّها فانية وأنّها ليست بموجودة وعلمها قبل فنائها أنّها ســتفنى وأنّها ســتكون معدومة من بعد ما كانت موجودة[٢]. ولا يجوز أن يقال علمها قبل ما كانت أنّها كانت ولا علمها إذ كانت أنّها ستكون ولا أنّها لم تكن. وليس هذا اختــلاف...[٣] قبل أن تكون غير علمها إذ كانت ولا علمها إذ كانت موجودة...[٤] إذ كانــت معدومة. لكنّا أبينا من ذلك لكي لا يثبت المعدوم موجودا...[٥] لأنّا إذا قلنا إنّ الله عالم الحيّ ميتًا أثبتنا الحياة والموت في الموجود. فذلك محال. وكذلك إذا قلنا لما ليس بموجود علمه الله أنّه موجود[٦] وعلمه أنّه معدوم[٧] أثبتنا الشّيء موجودًا معدومًا فهذا محال.

---

(١) في الأصل «قلّت».
(٢) وانظر: أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: ٣١.
(٣) في الأصل بياض.
(٤) في الأصل بياض.
(٥) في الأصل بياض.
(٦) في الأصل «موجودا».
(٧) في الأصل «معدوما».

وأمّا العلم فهــو صفة العالم الّتي لم يزل بها ليس ثمّ شــيء غير الله. وذلك أنّا إذا قلنا عالم بالشّــيء أنّه معدوم نفينا الجهل[1] بعدمه وكذلك إذا قلنا عالم بأنّه موجــود نفينا الجهل عنه لوجــوده. فالجهل منفي عن الشــيء قبل حال وجوده ومن بعد وجوده. فهو عالم به قبل حال وجوده وفي حال وجوده وبعد حال وجوده. وإنّمــا وقع الاختلاف في باب كان ولم يكن ويكون /١٠٤/ ولا يكون وقد كان وسيكون. فكلّ لفظة تثبت ما لم يكن كائنًــا أبينا منهــا وكذلك ما لا يكــون أنّه يكــون. وليس ذلك لاختلاف العلم ولا لاختلاف العالم وانتفاء اختلاف المعلوم في باب كان ولم يكن ويكون ولا يكون.

## ١٠ ـ في «عظيم»

فإن سال سائل فقال الله العظيم؟ فقل نعم. فإن قال ما معنى عظيم؟ فقل ليس بصغير. فهو عظيم لنفي الصّغر عنه وأن لا يجري عليه أن يكون صغيرا. فهو أعظم من كلّ شــيء وأكبر منه. ومن كان من الخلــق يوصف بأنّه عظيم بمعنى غيره كان عظيمًــا أو لكثرة أجزائه. ولا يجــوز أن يكون عظيما لنفي الصّغر عنه إلّا الله.

والخلق إنّما كان عظيمًا بأحد معنيين: إمّا بكثرة أجزائه أو بمعنى غيره كان به عظيمًا[2]. فكلا الوجهين إنّما ينفي الصّغر عنه بما كان منه عظيمًا لمعنى غيره

---

(١) في الأصل «نفي للجهل». م.

(٢) أورد أبو عمّار أيضًا نفس الفكرة وفسّــر المعنيين اللّذين يكون بهما أحد من الخلق عظيمًا فبيّن أنّ المخلوق يوصف بأنّه عظيم إمّا لكبر الجســم (وهذا ما عبّــر عنه المؤلّف بعظمة الأجزاء) وأمّا لفعل فعله لولاه ما استحقّ أن يســمّى عظيما (وهذا ما عبّر عنه المؤلّف بأنّه عظيم بمعنى غيره) ثمّ أثبت أنّ الله غير موصوف بالأجــزاء وأنّه عظيم بذاته لا لفعل فعله. انظر شرح الجهالات: ٤٢٢.

يجري عليه الصّغر ولا ينفكّ منه. وما كان [عظيمًا][١] لكثرة أجزائه لم ينفكّ من الصّغر. فـإن كان عظيمًا لأنّ أقلّ قليل أجزائه صغير فكلّـه على عدد...[٢] قليل أجزائه. فمن كان على هذا المعنى لم[٣] ينفكّ منه شـيء من الصّغر. وأيضًا من كان عظيما لكثرة أجزائه يجوز في الوهم والعقـل أن يكون أعظم ممّا هو عليه ويجوز عليه أيضًا أن [يكون][٤] أصغر ممّا هو عليه من أجزائه.

فمن كان يجري عليه أن يكون أعظم ممّا هو عليه فهو مقصر عن منزلة لم يبلغها ممّا يجوز أن يبلغها. فلمّا كان هذا صحّ أنّه صغير إذ كان في حال يجوز أن يكون فيها أكثر ممّا كان...[٥] هكذا. فالصّغر له لازم. ولا يكون شيء عظيم بمعنى غيره إلّا ويجوز أن يكون [ما هو] أعظم [منه]. فهذه المعاني كلّها منفيّة عن الله أن يكون عظيما لمعنى غيره أو يكون عظيمًا لكثرة أجزائه.

فمن وصفه بهذا أو اعتقده أو شـكّ فيه أنّه هكذا أو على خلاف هذا فقد أشرك بالله العظيم وجهل خالقه وإلهه. الله عظيم بذاته ونفسه والعظمة صفة له لم يزل موصوفا بها.

### ١١ ـ في «كبيـر»

وهو كبير لذاته ولنفســه لا لمعنى غيره كان به كبيرًا ولا لكثرة الأجزاء كان كبيرًا[٦]. والكبير من الخلق إنّما كان كبيرًا لمعنى غيره أو لكثرة أجزائه لا بنفي

---

(١) في الأصل «بياض».
(٢) في الأصل «بياض».
(٣) في الأصل «فلم».
(٤) سقط من الأصل «يكون».
(٥) في الأصل «بياض».
(٦) الكبير هو العظيم. وقولنا الله أكبر أي أكبر من كلّ شيء وأعظم منه. ولا يوصف بصفة من صفات الخلق لأنّ صفات الخلق حيثمـا دارت فهي صغر وذلّ وعجـز ومهانة وذلك كلّه منفي عن الله. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات ٤٢٢، ٤٣٦

الصّغر والذّلّ عنــه. ولا يكون من الخلــق ينفكّ من الصّغر والــذّلّ. فمن كان صغيرا فهو ذليــل. ومن[1] كان ذليلا فهــو صغير. ومن كان الــذّلّ والصّغر عنه منفيّين لنفسه ولذاته فهو الكبير العظيم الّذي لا يجري عليه الصّغر والذّلّ.

### ١٢ ـ في «عزيز»

والله[2]عزيز لذاته ولنفســه. والعزّة صفة له لم يزل موصوفًا بها ولا يزال كذلك على نفي الذّلّ عنه. ومن كان عزيزا لذاتــه فالذّلّ عنه منفي ولا يجوز أن يكون ذليلًا. والعزيز من الخلق إنّما كان عزيزًا لمعنى غيره. ولا يجوز أن يكون عزيزًا لمعناه ولنفسه لأنّ أعزّ ما كان من الخلق لا ينفكّ من الذّلّ. فقد أذلّه الله بالحدث والحاجــة والفاقة وأجرى الفناء والذّهــاب عليه. فمن كان كذلك لا يكون /١٠٥/ عزيزا لمعناه ولنفسه لأنّ من كان عزيزا لمعناه ولنفسه فنفسه نافية للذّلّ عنه فلا تكون نفسه ذليلة[3].

### ١٣ ـ في «قاهر»

والله[4] قاهر لذاته ولنفســه. وقاهر من تأويل قادر لم يزل قاهرًا وقد قهر. فمن كان من الخلق أنّه قاهر فليس ذلك لنفســه ومعناه. فهو مقهور وإن كان قاهرا لغيره من الخلق[5].

---

(١) في الأصل «فمن».

(٢) في الأصل «فالله».

(٣) أورد أبو عمّار أيضًا تفسيرًا شــبيها بهذا وأضاف مفهومًا آخر للعزّة فبيّن أنّه تعالى عزيز عن صفات الخلق جليل عنها وعزيز أيضًا مذلّ لمن دونه انظر أبو عمّار: شرح الجهالات ٤٣٢، ٤٣٦ وقارن بالجّويني: الإرشاد ١٤٧.

(٤) في الأصل «فالله».

(٥) وانظر شــرح الجهالات ٤١٦ ومعنى قاهر ليس بمقهور ولا مغلــوب. والدّليل على أنّه قاهر قهره لخلقه بالموت والأحداث قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٨ و٦١].

## ١٤ - في «جبّار»

والله[١] جبّار لذاته لا لمعنى غيره لم يزل ولا يــزال كذلك. وقد قيل في تفســير لفظة الواصف له بأنّه جبّار أقاويل: قد قيل جبّــار أي الّذي تجبّر عن صفات المخلوقيــن، لا يوصف بما يوصفون به. وقد قيــل الجبّار الّذي جبر الخلق على صورهم[٢] وما هم عليه من خلقهم...[٣] على تحقيق التّفسير.

## ١٥ - في «واحد»

والله واحد فرد ومنفرد وموحّد ومتوحّد. وهــو المفرد...[٤] إليه المتوحّد بالبقاء. والوحدانيّة صفة له لم يزل موصوفًا بهــا. وكذلك الفردانيّة صفة له. فالله واحد لنفســه ولذاته لا لمعنى غيــره. ومعنى وصف الواصــف له...[٥] والإرســال والإنزال لا خالق للخلق ولا مرسل للرســل ولا منزل للكتب إلّا الله. والواحد من الخلق لــه معنيان: إمّا أن يكون واحدًا مجــازًا لانفراده من غيره وهو في معناه ليس...[٦] وهو منعدّ ومتجزّئ. وواحد أيضًا من الخلق له ثان مثله، وإن كان في نفســه غير منعدّ فهو...[٧] غيــره. ولا يكون واحد من الخلق إلّا على هذين المعنيين.

---

(١) في الأصل «فالله».

(٢) أورد أبو عمّار أيضًا نفس الأقــوال وعلّق على القول الثّاني (جبر الخلق على صورهم) بأنّه معنى قريب. انظر كتابه شــرح الجهالات ٤٣٦. والظّاهر أنّ تفســير الجبّــار بالمتعالي عن صفات المخلوقيــن هو الأقوى لأنّ الله لا يرضى أن يوصف بصفــات خلقه فهو متجبّر أي متعال. وفسّره الجّويني بأنّه مقدّر الصّلاح أو حامل العباد على ما يريد أو الّذي لا يؤثّر فيه قصد القاصدين ولا يناله كيد الكائدين. انظر الجّويني: الإرشاد ١٤٧/١٤٨.

(٣) في الأصل بياض.

(٤) في الأصل بياض.

(٥) في الأصل بياض.

(٦) في الأصل بياض.

(٧) في الأصل بياض.

فالله واحد على الحقيقة له ليس بمنعـدّ ولا متجزّئ، وواحد على نفي الشّبيه عنه أي لا مثيل[١] له ولا نظير. فمن وصف الله بما يوصف به الخلق من المجازات والانعداد والتّشبيه والنّظائر والأشباه والأمثال فهو جاهل له لا يعرفه[٢].

## ١٦ ـ في «صمد»

والله الصّمد لم يزل. والصّمد السّيّد الّذي انتهى في السّؤدد[٣].

## ١٧ ـ في الولاية والعداوة والسّخط والرّضا

والوَلاية والعداوة والسّخط والرّضا والبغض صفات لم يزل موصوفًا بها. فهو وليّ لأوليائه ومعاد لأعدائه وراض عن أهل طاعته وساخط عن أهل معصيته ومحبّ للمؤمنين ومبغض للكافرين. وله وَلاية أي موال. وله عداوة أي معاد. وله السّخط والرّضا أي ساخط راض. وله الحبّ والبغض أي محبّ مبغض. ليس له معنى غيره على ما يقوله من خالف الحقّ من فرز ما بين الصّفات ممن يزعم أن صفاته على ضربين فعليّة وذاتيّة. فما كان من صفاته في ذاته ليس ثمّ معنى غيره. وما كان من صفاته في فعله فذلك معنى غيرها أحدثها لنفسه ولم يستحقّها لذاته

(١) في الأصل «لا كافي».

(٢) عن الأدلّة على وحدانيّة الله تعالى انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات ٤٢٦، ٤٨، الموجز ٢٦٦/١، ٢٦٨، المصعبي: حاشية تبغورين ٣ ـ ٥، السّوفي السّؤالات: ٢٤٧. وقد حلّل هذه المسألة الجّعبيري في أطروحته تحليلًا وافيًا من حيث بيان مدلول الوحدانيّة والفرق بين الواحد الخالق والواحد المخلوق وما يقال في حقّ الأدلّة العقليّة والنّقليّة على وحدانيته وما لا يقال.

(٣) قال ابن عبّاس وسفيان الثّوري: الصّمد هو السّيّد الّذي لا سيّد فوقه. وقال الحسن البصري وسعيد بن جبير هو الّذي يصمد إليه في الحوائج انظر: الشّقصي: منهج الطّالبين ٣٥٨/١. وانظر الجّويني: الإرشاد ١٥٤.

ولنفسه وإنّما استحقّها...[١] المعاني. والله متعالٍ أن تكون صفاته على وجوه متغايرة بعضها مخلوقة وبعضها غير مخلوقة فيكون مستحقًّا[٢] لها لمعنى غيره. وصفاته ذاتيّة لم يزل موصوفًا بها ولا يزال كذلك[٣].

والله خالق ورازق وآمر وناه ومثيب ومعاقب ومحيي ومميت ومبدئ ومعيد لذاته ولنفسه لم يزل /١٠٦/ كذلك. ومعنى خالق أي قادر أن يخلق[٤] ورازق أي قادر أن يرزق وآمر وناه أي قادر أن يأمر وينهى ومثيب ومعاقب أي قادر على أن يثيب ويعاقب ومحيي ومميت أي قادر على أن يحي ويميت ومبدٍ ومعيد أي قادر على أن يبدي ويعيد. وكذلك ما كان على هذا العيار والوزن من الوصف بأسمائه وصفاته فهو موصوف ومتسمّى بها لذاته ولنفسه لا لمعان غيره ولا لأفعاله. لا لعلّة وجود الخلق كان خالقًا. ولا لعلّة وجود الرّزق كان رزّاقًا...[٥] ولا لعلّة وجود الثّواب والعقاب كان مثيبًا ومعاقبًا. ولا لعلّة وجود الأحياء والأموات كان محييًا ومميتًا. وكذلك ما لم نذكره من التّسمية بالأسماء والوصف بالصّفات على ما ذكرناه...[٦] الأفعال

---

(١) في الأصل بياض.

(٢) في الأصل «مستحقّها».

(٣) الفرق بين صفات الذّات وصفات الأفعال هو أنّ صفات الذّات أمور اعتباريّة أي معان لا حقيقة لها في الخارج وصف الله بها نفسه ليعلّمنا أنّ أضدادها منفيّة عنه. بينما الصّفات الفعليّة ليست إلّا مدلولات المصادر الواقع منها الاشتقاق كإيجاد الرّزق الّذي هو مدلول رزق. فهو إذن رازق. وقال الإباضيّة المشارقة وأهل الجبل هي حادثة وقال المغاربة هي قديمة. وقد بيّن التّلاتي أن الخلاف لفظيّ.

(٤) عرض الأشعري في مقالات الإسلاميّين ٢٢٤/٢ الاختلاف في جواز قولنا «لم يزل الله خالقًا» وبيّن أنّ أكثر أهل العلم لم يجوّزوا ذلك. والمجوّزون على فريقين: منهم من أثبته على الحقيقة كبعض الرّافضة ومنهم من فسّره على أنّه سيخلق وهو الّذي ذكره التّلاتي. الرّواحي: نثار الجوهر ٣٤/١.

(٥) في الأصل بياض.

(٦) في الأصل بياض.

استحقّ أسـماءه وصفاته بل [هو] مسـتحقّ لها لنفسه ولذاته. وهو خالق ورازق وإن لم يخلق ولم يرزق على...[١] أنّ هذا فرس سـباق وسيف قاطع وإن[٢] لم يسـبق الفرس ولم يقطع السّـيف. ولكنّه في وجـوده الفرس لو تسابق مع غيره لسبق ولو ضرب بالسّيف لقطع مجازًا على هذا فرس سباق وسيف قاطع.

والله خالق أي هو قـادر على أن يخلق ويمكنه الخلـق وإن[٣] لم يخلق. وأمّـا الخلق والـرّزق والأمر والنّهي والإحيـاء والإماتة والثّـواب والعقاب والابتداء والإعادة [فـ]ـأفعال له ليست بصفات له[٤].

ويجوز أيضًا: متى خلـق؟ ومتى رزق؟ ومتى أمـر؟ ومتى نهى؟ ومتى أحيا؟ ومتى أمـات؟ ومتى أثاب؟ ومتى عاقب؟ ومتـى أبدى؟ ومتى أعاد؟ ومتى وعد؟ ومتى أوعد؟ ومتى تكلّم؟

وجائز أيضًا أن يقال خلق بعد إذ لم يخلـق ورزق بعد إذ لم يرزق وأمر بعد إذ لم يأمر ونهى بعد إذ لم ينه وأثاب وعاقب بعد إذ لم يثب ولم يعاقب ووعد بعد إذ لم يعد وتكلّم بعد إذ لم يتكلّم. فهذا وأشباهه جائز على الأفعال ولا يجوز في الأسماء والصّفات.

ولا يجوز متى كان خالقًا؟ ولا متى كان رازقًـا؟ ولا متى كان متكلّما؟ ولا متى كان آمرًا؟ ولا متـى كان ناهيًا؟ ولا متـى كان مثيبًا؟ ولا متى كان معاقبًا؟ ولا متى كان محييًا؟ ولا متى كان مميتًـا؟ ولا متى كان مبديًا؟ ولا متى كان معيدًا؟ وكذلك ما أشبه هذا من الأسماء والصّفات.

---

(١) في الأصل بياض.
(٢) في الأصل «فإنّ».
(٣) في الأصل «فإن».
(٤) يقصد بذلك أنّها ليست صفات ذاتيّة.

ولا يجوز أيضًا متى وَالَى؟ ولا متــى كان وليًا[١]؟ ولا متى عادى؟ ولا متى كان عدوًّا؟ ولا متى سخط؟ ولا متى كان ســاخطًا؟ ولا متى رضي؟ ولا متى كان راضيًا؟ ولا متى أحبّ؟ ولا متى كان محبًا؟ ولا متى أبغض؟ ولا متى كان مبغضــا؟ و«متى» لا يجوز إلّا على الأفعــال ولا يجري على الأسماء والصّفات.

كما لا يجوز: متى علــم؟ ولا متى كان عالمًا؟ ولا متى قدر؟ ولا متى كان قــادرًا؟ ولا متى أراد؟ ولا متــى كان مريدًا؟ ولا يجــوز على الله في الأزل يخلق ولا يرزق ولا يحيي ولا يميت ولا يأمــر ولا ينهى ولا يثيب ولا يعاقب ولا يبدئ ولا يعيد ولا يتكلّم وما يشـــبه هــذا ممّا لا يجوز من الألفاظ...[٢] أحيا ولا أمــات ولا أثاب ولا عاقب ولا كلّم وما يشـــبه هذا أيضًا /١٠٧/...[٣] أو يكون شـــيء لم يزل غيره. فهو المفرد بالقدم والأزليّة. فلا قديم لم يزل إلّا هو.

وقد [أجاز من][٤] خالفنا في الولاية والعداوة والحبّ والبغض والسّخط والرّضا أن يقــال لم يزل مواليًــا ويوالي وقد والى إذا كانت الولاية ليســت بمحدثة، ولم يزل ســاخطًا ويسخط وقد ســخط ولم يزل محبًا ويحبّ وقد أحبّ، وكذلك لــم يزل مبغضًا ويبغض وقد أبغــض، إذ كان الحبّ والبغض والسّــخط والرّضا لم يزل موصوفًا بها، كمــا جاز ذلك فــي العلم والقدرة والإرادة وغيرهــا...[٥] الذّات يقولــون لم يزل عالمًا ويعلــم وقد علم وقادر ويقدر وقد قدر ومريد ويريد وقد أراد.

---

(١) في الأصل «واليا».
(٢) في الأصل بياض.
(٣) في الأصل بياض.
(٤) في الأصل بياض.
(٥) في الأصل بياض.

[فإن قال: قد أجزتم][1] في الولاية والعداوة والسّخط والرّضا والحبّ والبغض ما أجزتموه في العلم والقدرة والإرادة...[2] لزمكم أن تقولوا بحدثها. فقلنا، وبالله التّوفيق: وإن امتنع بعض أصحابنا من القول بأنّه قد والى في الأزل أو عادى ويوالي ويعادي أو سخط أو يرضى أو قد رضي أو يحبّ أو قد أحبّ ويبغض أو قد أبغض فليس ذلك كذلك لأنّ الولاية والعداوة محدثة عنده ولا السّخط والرّضا محدثان عندهم والحبّ والبغض محدثان عندهم. ولم يلزمهم أيضًا وإن امتنعوا من ذلك أن يقولوا بحدث الولاية والعداوة والسّخط والرّضا والحبّ والبغض ولذلك نظير ممّا يقربه ولا ينكره لأنّه يقول لم يزل جوّادًا كريمًا والجود والكرم من صفات ذاته وامتنع أن يقول قد جاد[3] في الأزل وقد أكرم ولا يجود ولا يكرم وليس في امتناعه من ذلك ما يؤدّي...[4] أن يجعل الجود والكرم أفعالا له ولا من صفاته في فعله.

وامتنع من أبى ذلك من أصحابنا أن يقولوا ولا في الأزل لأنّ ذلك يوهم الموالي عندهم لم يزل. ويجوز عندهم لم يوال لأنّ ذلك يثبت حدث الولاية وقال غيره[5] من أصحابنا بغير هذا والله أعلم وأحكم.

---

(١) في الأصل بياض. م.

(٢) في الأصل بياض.

(٣) في الأصل «أجاد».

(٤) في الأصل بياض.

(٥) لعلّه يقصد به نصر بن سجيمان النّفوسي فقد ذكره الوسياني وأشار إلى أنّه القائل إنّ الرّضا والسّخط أفعال لله. ولم يوافقه على ذلك من التقى به في الحجّ من أهل عُمان. ونبّه الوسياني إلى أنّ صاحبا لنصر من الجبل كان يخالفه في هذه المسألة. انظر سير الوسياني: ١٧٩. وقارن بالأشعري: مقالات الإسلاميّين ٢/٢٥٥ فقد روى أنّ سليمان بن حرير وعبد الله بن كلاب ذهبا إلى أنّ الولاية والعداوة من صفات الذّات خلافًا للمعتزلة.

## ١٨ ـ في «أوّل وآخر»

ويقال الله أوّل وآخر. ومعنى أوّل أي ليس بمحدث وهو أوّل لنفسه ولذاته على نفي الحدث عنه. ومعنى قول القائل آخر ليس بفان. فهو آخر لذاته على نفي الفناء عنه ولا يجري عليه الفناء. فمن كان من الخلق يوصف بأنّه أوّل فهو أوّل...[١] بوقت سبقه به وليس ذلك بنفي الحدث عنه ولا استحقّ ذلك بمعناه. وإنّما استحقّه بمعنى غير الوقت الّذي سبقه به. وكذلك من كان يسمّى من الخلق آخر الشّيء فهو آخر شيء بوقت كان فيه ولم يدر...[٢] هو آخر له. فلا يكون آخر البقاء للفناء عنه ولا يكون آخر المعنى إذ كان جائزا ألّا يكون آخرًا لمن كان...[٣] فالله هو الأوّل والآخر. والأوليّة والآخريّة صفات له لم يزل موصوفًا بها. [فهو أوّل][٤] وآخر في أوّليّته [لم][٥] يزل ولا يزال موصوفًا بذلك[٦].

## ١٩ ـ في «صادق»

والله صادق وصدقه على وجهين...[٧] هو نفي الكذب عنه صفة له لم يزل موصوفًا بها، وصدقه في خبره فعل له ليس بصفة له [وهو صادق][٨] بذاته ولنفسه /١٠٨/ لا بخبر فعله ولا بمعنى غيره لم يزل صادقًا ولا يزال صادقًا لذاته ولنفسه على نفي الكذب عنه[٩].

---

(١) في الأصل بياض.
(٢) في الأصل بياض.
(٣) في الأصل بياض.
(٤) في الأصل بياض.
(٥) سقط من الأصل «لم».
(٦) وانظر: أبو عمّار: شرح الجهالات ٣٨٦، ٣٨٧ وانظر: الشّقصي منهج الطّالبين ٢٢١/١.
(٧) في الأصل بياض.
(٨) في الأصل بياض.
(٩) نقل السّالمي عن التّلاتي أنّ بعض المشارقة قسّم الصّفات إلى ثلاثة أقسام: ذاتيّة فعليّة وذاتيّة باعتبار وفعليّة باعتبار. ومثّل للقسم الأخير بصفة الصّادق والحكيم والسّميع =

## ٢٠ ـ في «حكيم»

والله حكيم. وحكمته على وجهين: فحكمته الّتي هي نفي العبث والخطإ عنه هي صفة له. وحكمته[١] الّتي هي وضع الأشـياء فـي مواضعها. فذلك فعل من فعله ليس بصفة له. وهو حكيم لذاته لا لمعنى غيره ولا يفعل فعله. ومن كان يوصف مـن الخلق بأنّه حكيم فلم يكن حكيمًا لمعناه ولا لنفسه حكيمًا [بل] لمعنى غيره وهو وضعه الأشـياء بمواضعها. فـإذا وضعها في مواضعهـا كان حكيمًـا وإذا[٢] وضعها في غير مواضعهـا كان ليس بحكيم. [فالحكمة][٣] فعل له وبها كان حكيمًا[٤].

## ٢١ ـ في «عدل»

ويوصف الله بأنّه عدل. والعدل صفة له لم يزل موصوفًا بها. وعدله على وجهين: فعدله الّذي هو نفي الجـور عنه صفة له لم يزل موصوفًا بها. وعدله الّذي هو حكمة بين عباده فذلـك فعل له وليس بصفة لـه. والله عدل لذاته ولنفسه لا لمعنى غيره ولا لفعل فعله. ومن كان من الخلق يوصف بأنّه عدل

---

= واللّطيف. انظر السّـالمي: مشـارق أنوار العقول ١٧٤ وانظر أبو عمّار شرح الجهالات ٤٢٣، ٤٢٤ والقسـم الثّالث هو الّذي أشـار إليـه المؤلّف فيما يلي بقولـه «والله حكيم وحكمته على وجهين».

(١) في الأصل «فحكمته».

(٢) في الأصل «فإذا».

(٣) أضفنا كلمة «فالحكمة».

(٤) ذكر أبو عمّار أنّ الحكمة صفة ذات يُنفى بها العبث والسّفه عن الله تعالى. وبيّن أنّ الحكيم والعليم معناهما واحد لأنّه لا يضع الأشـياء فـي مواضعها إلّا من يعلمهـا. واعتبر (مثل المؤلّف) أنّ وضع الأشـياء في مواضعهـا دليل على حكمته (أبو عمّار: شـرح الجهالات ٤١٨). وخالفهما في ذلك اطفيّش فميّـز بين صفتي الحكمة والعلـم محتجًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البقـرة: ٣٢] فورودهما معا دليل على أنّ الحكمـة لها مفهوم زائد على العلم انظر: اطفيّش: هميان الزّاد ٤٤٣/١. وقارن بالجّويني: الإرشاد ١٥٢.

فليس ذلك لمعنى له ولا لنفسه وإنّما كان عدلًا بفعل من فعله وهو فعل ما أمره الله به من العدل. فإذا فعل ما أمر الله به من العدل سمّي عدلًا. فإذا لم يفعله بطل أن يسمّى عدلًا[١].

## ٢٢ ـ في «حليم»

والله حليم. وحلمه على وجهين: حلمه الّذي هو نفي السّفه عنه لم يزل موصوفا به[٢]. وحليم أيضًا على معنى عليم[٣] لم يزل ولا يزال كذلك. فحليم في صفة الخلق على وجهين: حليم على نفي السّفه عنه وحليم على نفي الجهل عنه. قال الله ﷻ ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ﴾ [الصّافات: ١٠١][٤] أي عليم. وأمّا حمله الّذي هو ترك المؤاخذة لأهل الجرأة عليه فذلك[٥] فعل له ليس بصفة له. والله حليم بذاته لا بفعل فعله ولا لمعنى غيره. ومن كان من الخلق حليمًا[٦] فذلك بمعنى غيره وهو فعل من فعله. فلو لا ذلك الحلم ما كان حليمًا ولا سمّي به. فإذا فعل الحلم صار[٧] حليمًا. فإن لم يفعله لا[٨] يكون حليمًا لمعناه ولا لنفي السّفه عنه ولا لنفي الجهل عنه. فهو في

(١) وانظر: الجّويني: الإرشاد ن: ١٥٠.
(٢) في الأصل بها.
(٣) في الأصل حليم عوّضناها بعليم. والّذي جعلنا نختار هذا اللّفظ هو أنّ أبا عمّار عدّ «عليم» معنى من معاني «حليم» واحتمل أن يكون المراد أنّه لا يحلم في موضع الحلم إلّا من هو بذلك عليم. انظر كتابه شرح الجهالات ٤٢٠. ويدلّ على هذا التّصحيح تفسير المؤلّف نفسه لحلم الإنسان بالعلم ونفي الجهل عنه في قوله: «فحليم في صفة الخلق... وحليم على نفي الجهل عنه».
(٤) وأثبت النّاسخ «فبشّرناه».
(٥) في الأصل «وذلك».
(٦) في الأصل «حليم».
(٧) في الأصل «فصار».
(٨) في الأصل «فلا».

الحالة الّتي فيها حليم يجري عليه فيها أن يكون ليس بحليم. وإنّما استحقّ حليما بمعنى غيره وهو فعل من أفعاله إذا فعله سمّي حليمًا. فإذا لم يفعله بطل أن يسمّى حليمًا[١].

## ٢٣ ـ في تأويل الصّفات

وأمّا ما عرض به من ألحد في صفات الله وأسمائه [ممّا يقتضي][٢] صفة الجسمانيّة من الاستواء واليد والوجه والجنب والقبضة [والسّاق واليمين][٣] على الأجسام:

### ٢٣ ـ ١ ـ في الاستواء

قال الله ﷻ ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. فاستواؤه صفة له. فهو مستو على العرش وغيره استواء غير معقول على الملك والقدرة لا على الحلول والتّمكّن [لا كما يوصف][٤] به الخلق من الاستواء، تعالى الله عن ذلك. والاستواء عند أهل اللّغة على وجوه: فالاستواء [على الاستيلاء][٥] والملك والقدرة، والاستواء على الحلول والتمكّن، والاستواء على الانتهاء والبلوغ، [والاستواء][٦] على الاعتدال بعد الاعوجاج. والله موصوف بالاستواء الّذي هو /١٠٩/ الملك والقدرة. لم يزل مستويًا[٧] ويستوي وقد استوى. والاستواء الّذي

(١) وانظر أبو عمّار شرح الجهالات ٤٢٠، الجّويني: الإرشاد ١٥٠ (فقد أوّل الحليم بالّذي لا تستفزّه زلّات العصاة ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالهم).

(٢) في الأصل بياض.

(٣) في الأصل بياض.

(٤) في الأصل بياض.

(٥) في الأصل بياض.

(٦) في الأصل بياض.

(٧) في الأصل «مستو».

هو الانتهاء والبلوغ والاستواء بعد الاعوجاج عن الله منفيّ. وهو غير موصوف به. فمن وصفه به فقد ألحد في صفاته وضلّ ضلالًا بعيدًا[1].

## ٢٣ ـ ٢ ـ في اليد

وأمّا اليد عند أهل اللّغة فعلى وجوه: اليد على الملك والقدرة، [واليد][2] في الكلام أي الشّيء نفسه، واليد جارحة، واليد على المنّة

---

(١) روى الرّبيع بن حبيب أنّ ابن عبّاس وابن عمر والحسن كانوا يفسّرون الاستواء بارتفاع الشّأن والقدرة وينزّهون الله عن الاستواء الحقيقي انظر الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث ٨٧١، ٨٧٢. فالاستواء عند الإباضيّة إذن هو الحفظ والقدرة والإحاطة والظّهور والسّلطان. وركّزوا ـ مثل المعتزلة ـ في استدلالاتهم على استعمالات العرب وأشعارهم وألحّوا على معنى «على» الوارد في الآية والدّالّ على القدرة وعلى معنى «ثمّ» الّذي يفيد المعيّة لا الاستئناف. انظر أبو عمّار: الموجز ٣٦٥/١ ـ ٣٧٣. شرح الجهالات ٣٦٩ ـ ٣٧٦. عامر الشّمّاخي: الدّيانات ٤٣، المحشّي: حاشية التّرتيب ٢٥٨/٧، التّلاتي: شرح الدّيانات ٥٠، المصعبي: حاشية تبغورين ٨٨، ٨٩. الشّقصي منهج الطّالبين ٥٠٦/١، ٣٣٤، السّالمي: مشارق أنوار العقول ٢١١، ٢١٤.

أمّا الأشاعرة فقد اختلفوا في تفسير الاستواء على أقوال ذكرها البغدادي واختار منها تأويل الاستواء بالملك انظر البغدادي: أصول الدّين ١١٢، ١١٤. وانظر الأشعري: الإبانة ١٠٥ (الاستواء فعل أحدثه الله في العرش). القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٢٠/٧ (الله مستوٍ على عرشه استواء يليق به بلا كيف). الغزالي: أحياء علوم الدّين ١٠٨/١ (يفيد كلامه إمكان تأويل الاستواء بالقهر والاستيلاء). (الرّازي: التّفسير الكبير ٧/٢٢) يرى أنّ جميع المطاعن والشّبهات تزول بتأويل الاستواء بالقهر والاستيلاء لكنّه يستدرك بعد ذلك قائلًا: «وأقول أنّا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت تأويلات الباطنيّة... بل القانون أنّه يجب حمل كلّ لفظ ورد في القرآن على حقيقته إلّا إذا قامت دلالة عقليّة قطعيّة توجب الانصراف عنه وليت من لم يعرف شيئًا لم يخض فيه». أمّا الجّويني في الإرشاد فقد صرّح بتأويل الاستواء بالقهر والغلبة. وأمّا الماتريدي فإنّه يجوّز احتمال إرادة العظمة والعلوّ والملك والاستيلاء غير أنّه لم يقطع بذلك لاحتمال أن يكون المراد غير ذلك ولذلك مال إلى استحسان التّوقّف في هذه المسألة انظر كتابه التّوحيد ٧٠ ـ ٧٤.

(٢) في الأصل بياض.

الفضل والإحسـان. فيد الله على الملك والقدرة. وله أياد الّتي هي النّعمة والإفضال. واليد الجارحة عن الله منفيّة[١] وهو غير موصوف [بها][٢] لأنّ ذا الجوارح يلزمه الحاجّـة والعجز لأنّه لا [يتّصـف][٣] ببعضها دون بعض. فكلّه محتاج إلـى بعض وبعضـه...[٤] عمّا يفعل بعضه الآخـر. فمن كان كذلـك...[٥] معجز أعجزه وأحوجـه. فالله يتعالى عن هـذه الصّفات وعن جميع صفات المخلوقات.

[و][٦] معنى قول الله لإبليـس ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] قيل معناه لما خلقتـه [بقدرتي وصنعي][٧]. وقيل لما خلقتـه أنا لا غيري[٨]. وقيل لما خلقته بيدي أي بنعمتي[٩] لأنّ خلقته...[١٠] به من حسن صورته نعمة من الله عليه. وقال الله ﷻ ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذّاريات: ٤٧] وقال ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] أي لما خلقته أنا لا غيـري. وأمّا اليد [فتطلق][١١] على الشّيء نفسـه أيضًا. قال الله ﷻ ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٢]

---

(١) في الأصل «فهو عن الله منفي».
(٢) في الأصل: «عن الله موصوف».
(٣) في الأصل بياض.
(٤) في الأصل بياض.
(٥) في الأصل بياض.
(٦) في الأصل بياض.
(٧) في الأصل بياض. والعبارة أضفناها من مسـند الرّبيع بن حبيب عن ابـن عبّاس. الجامع الصّحيح ٨٧٦ ج ٢٤١/٣ باب ٣٢ ما قيل في اليد.
(٨) وهذا القول مروي عن عليّ بن أبي طالب.
(٩) تفسـير اليد بالنّعمة مروي عن الضّحّاك في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. وروي عن الحسن أنّه قال في تفسـير قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]: النّعمة عليهم أن هداهم للإيمان. الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث ٨٧٦.
(١٠) في الأصل بياض.
(١١) أضفنا «فتطلق» للرّبط.

أي بما قدّمتم. وأمّا اليــد على النّعمة فقول الله ﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: ٦٤] أي نعمتاه[١] مبسوطتان نعمة الدّين ونعمة الدّنيا[٢].

## ٢٣ ـ ٣ ـ في الوجه

والوجه أيضًا عند أهل اللّغة على وجوه. فالوجه هو الشّيء نفسه. والوجه أيضًا على الجارحة والوجه. وأمّا الوجه على الشّيء نفسه فقول[٣] الله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] [أي ذاته. فلو كان الله له][٤] جارحة لهلك ســائر [الذّات إلّا][٥] الوجه لقولــه: ﴿ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ ﴾ ولم يخصّ إلّا الوجه. قال الله ﷻ ﴿ وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن زَكَوٰةٖ تُرِيدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: ٣٩] أي تريدون به الله، وكذلك أيضًا ﴿ إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ ﴾ [الإنسان: ٩] أي لله. ووجوه القوم خيــار القوم. ويقولون هذا وجــه مال فلان...[٦] وأخيــره. فالوجه على وجوه. فالوجه على الجارحة عن الله منفيّ، وهو به غير موصوف. فمن وصفه به ألحد في صفته وسوّاه بغيره[٧].

---

(١) أي «نعماه».

(٢) وانظر: تبغورين: أصول الدّين: ٩، وقارن بالجّويني: الإرشــاد: ١٥٥. وقد ردّ الأشعري على من فسّر اليدين بالنّعمة معتبرا أنّ اليد بمعنى النّعمة تجمع على أياد. ونفى أن يكون معناها القدرة إذ وردت مثناة فهل لله قدرتان؟ الإبانة ١٣٠، ١٣١ وانظر ردّ السّالمي المشارق ٢١٢، ٢١٣.

(٣) في الأصل «قال».

(٤) في الأصل بياض.

(٥) سقط من الأصل «الّذات إلّا».

(٦) في الأصل بياض.

(٧) وانظر: أصول تبغوريــن: ١١. الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيــح ٢٣٩/٣، ٢٤٠ حديث رقم ٨٧٣ في تأويل قوله تعالى: ﴿ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴾ [الرحمن: ٢٧]. وروي عن ابن عبّاس والضّحّــاك ومجاهد وأنس بن مالك تأويل الآية بأنّه يفنى كلّ شــيء ويبقى الله وحده. وذهب الجّويني في الإرشاد ١٥٥ إلى تأويل الوجه بالوجود. أمّا الأشعري فقد أثبت أنّ لله وجهًا لكن بلا كيف. وركّز على أنّ القرآن ينبغي أن يبقى على ظاهره حتّى تقوم حجّة على خلافه. انظر: الأشعري: الإبانة ١٢٠. مقالات الإسلاميّين ٢٠٤/٢.

## ٢٣ ـ ٤ ـ في الجنب

وأمّا الجنب [فـ]ـيخرج على الشّيء نفسه وعلى الجارحة. والجارحة عن الله منفيّة. وأمّا قـول الله ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ﴾ [الزّمر: ٥٦] أي في ذات الله. وقيل أيضًا في أمر الله[1]. وأمّا الجنب على المعقول فهو عن الله منفيّ وهو غير موصوف [به][2].

## ٢٣ ـ ٥ ـ في القبضة

وأمّا القبضة على القدرة وعلى... والإمساك بالجارحة. فالجارحة عن الله منفيّة. وهو بها غير موصوف. والله يقبض ويبسط[3] على معنى يعطي ويمنع. وأمّا قوله ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزّمر: ٦٧] أي في [illegible] /١١٠/ كلّها في قدرته وقبضته[4].

## ٢٣ ـ ٦ ـ في السّاق

وأمّا السّاق فعلى[5] وجهين: على شدّة الأمر وعلى الجارحة. فالجارحة عن الله منفيّة وهو بها غير موصوف. وأمّا السّاق على شدّة الأمر فقال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] أي عن شدّة الأمر. قامت الحرب على ساق أي عن شدّة و... لا على الجارحة وليس للحرب جارحة[6].

---

(١) انظر تبغورين: أصول الدّين ١٠، الجويني: الإرشاد [illegible].

(٢) سقط من الأصل «به».

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: [illegible]].

(٤) وانظر: تبغورين: أصول الدّين ٩، الشقصي: منهج الطالبين [illegible].

(٥) في الأصل «على» بدون الفاء.

(٦) وانظر: الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح [illegible]، الجويني: الإرشاد ١٥٩. فقد أوّل السّاق بالإنباء عن أهوال القيامة وصعوبة أحوالها.

## ٢٣ ـ ٧ ـ في اليمين

وأمّا اليمين فهي[١] أيضًا تخرج على وجوه: فاليمين على الشّيء نفسه. واليمين على القدرة والملك. واليمين على الجارحة. فاليمين على الجارحة عن الله منفيّة[٢] وهو بها[٣] غير موصوف. [وأمّا اليمين على][٤] الملك والقدرة فالله مالك قادر. قال الله ﷻ ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] أي بقدرته. وقال أيضًا: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۝ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٤، ٤٥] أي [بقدرتنا وملكنا][٥]، وعلى الشّيء بنفسه قال الله ﷻ ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النّساء: ٣٦][٦] لأنّ أيمانهم [ملك لهم وكلّ][٧] ما يوصف به المخلوقون[٨] لا يوصف [الله] بشيءٍ من صفاتهم. ولا يوصفون بما يوصف [به][٩] إذ كان جميع ما [يوصفون به][١٠] من جميع ما هم عليه من صفاتهم دلالة على حدثهم وحاجتهم [وعجزهم][١١] وذلّهم وأنّ لهم قاهرًا قهرهم على ما هم به من صفاتهم...[١٢] عليها.

---

(١) في الأصل «فهو».
(٢) في الأصل «منفيّ».
(٣) في الأصل «به».
(٤) في الأصل بياض.
(٥) في الأصل بياض.
(٦) وانظر تبغورين أصول الدّين ٩، الرّبيع بن حبيب الجامع الصّحيح حديث ٨٦٦.
(٧) في الأصل بياض.
(٨) في الأصل من «المخلوقين».
(٩) سقط من الأصل «به».
(١٠) في الأصل بياض.
(١١) في الأصل بياض.
(١٢) في الأصل بياض.

فلو كان الله تعالى موصوفًا بصفاتهم الّتي دلّت على حدثهم وعجزهم وحاجتهم لدلّت أيضًا على حدثه وعجزه. فالله يتعالى عن أن يكون موصوفًا بالحدث والعجز والحاجة. فلا يخلو ما هم عليه من صفاتهم إمّا أن تكون منفيّة عن الله لا يوصف بشيء منها إذ كانت دلالة على حدث الموصوف بها، أو جميع ما هم عليه من جميع صفاتهم ليس فيه دلالة تدلّ على حدث الموصوف بها. فيكون المحدث المخلوق ليس فيه معنى من معانيه الّتي هو عليها تدلّ على حدثه وعلى محدثه. فكفى بمن قال هذا ما أدّاه إليه هذا القول. فتعالى الله عن شبه خلقه وعن أن يشبهه خلقه بمعنى من المعاني. وبالله التّوفيق.

**كمل الجزء الثّاني ممّا وضعه أبو الرّبيع سليمان بن يخلف رحمه الله تعالى ونفعنا ببركاته.**

**وقد تمّ الكتاب عند صلاة الظّهر يوم الأربعاء لإحدى وعشرين خلون من شهر شوّال عام تسع وستّين[1] بعد مائتين وألف من الهجرة النّبويّة [١٢٦٩].**

(١) في الأصل «ستّون».

# الفهرس



## الجزء الأول

## الجزء الثّاني